DIE GOTTESLEHRE
WILHELMS VON OCKAM.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des theologischen Doktorgrades

an der

K. Ludwig-Maximilians-Universität München

eingereicht am 30. Mai 1910

von

Dr. ph. Franz Bruckmüller.

MÜNCHEN 1911.
KGL. HOFBUCHDRUCKEREI KASTNER & CALLWEY.

DIE GOTTESLEHRE
WILHELMS VON OCKAM.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des theologischen Doktorgrades

an der

K. Ludwig-Maximilians-Universität München

ACAD.
LUDWIG MAX.
BIBL.

eingereicht am 30. Mai 1910

von

Dr. ph. Franz Bruckmüller.

MÜNCHEN 1911.
KGL. HOFBUCHDRUCKEREI KASTNER & CALLWEY.

Gedruckt mit Genehmigung
der theologischen Fakultät der Universität München.

Referent:

Dr. Atzberger und Dr. Seitz.

Seiner Exzellenz

Dr. Anton von Henle

Bischof von Regensburg und Reichsrat der Krone Bayern

in Verehrung gewidmet

vom Verfasser.

Benützte Werke:

Baur: Vorlesungen über christl. Dogmengesch. II. Leipzig 1866.

Endres J. A.: Gesch. d. mittelalt. Philos. Kempten u. München 1908.

Feret: La faculté de théologie de Paris et les docteurs les plus célèbres. Moyen-âge III. Paris 1896.

Hauréau: Histoire de la philosophie scolastique. II. Paris 1880.

Ockam de, Wilhelm: Centiloquium theologicum, Lugduni 1495; Incun. bibl. Univ. Monac. 1051.

Compendium errorum Ioannis XXII. papae. Goldast, Monarchia II.

Dialogus inter magistrum et discipulum, Lugduni 1494, Goldast, Monarchia II.

Maior summa logices, Venetii 1522. — Incun. bibl. Univ. Monac. 1048.

Opus 90 dierum, Lugduni 1495. Goldast, Monarchia II.

Quotlibeta 7 una cum tractatu de sacramento altaris. Argentinae 1491. Incun. bibl. Univ. Monac. 1047.

Super potestate summi pontificis 8 questionum decisiones, Lugduni 1496. Goldast, Monarchia. II.

Super 4 libros sententiarum subtilissimae questiones earumque decisiones, Lugduni 1495. — Incun. bibl. Univ. Monac. 1051.

Tractatus de dogmatibus Ioannis XXII. papae. Goldast, Monarchia. II.

Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus, Goldast, Monarchia. I.

Prantl K., Gesch. d. Logik i. Abdl. 2. u. 3. Bd. Leipzig 1885 u. 1867.

Prantl K., Der Universalienstreit i. 13. u. 14. Jahrhd. (Sitzungsb. d. Akad. d. Wiss. z. M. Jahrg. 1864. Bd. 2.)

Siebeck, Ockams Erkenntnislehre in ihrer histor. Stellung. Archiv f. G. d. Ph. 1897.

Überweg Fr., Gesch. d. Philos., 1. u. 2. Bd. Berlin 1905.

Curriculum vitae.

Der Unterzeichnete ist geboren am 13. September 1874 zu Amberg. Er genoß seinen humanistischen Unterricht am Neuen Gymnasium in Regensburg. Seine weitere Ausbildung umfaßte eine zweijährige Schulung in Rhetorik zu St. Andrä (Österreich) und ein dreijähriges Studium der peripatetischen Philosophie in Preßburg (Ungarn). Neben den philosophischen Fächern widmete er sich dann den theologischen und juristischen Disziplinen an den Universitäten Innsbruck und München, sowie an dem Kgl. Lyzeum in Regensburg. Am 9. März 1908 erwarb er sich den Doktor aus Philosophie an der Universität München.

Dr. ph. Franz Bruckmüller.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545817_0077

Ockams Gotteslehre.

Einleitung.

Als Roszellin von Compiègne das göttliche Wesen den Universalien zusprach, die Universalien aber restlos in Worte auflöste, erhob sich wider ihn die Synode von Soissons (1092). Die kühne Aufstellung wollte sich die Zustimmung zu einem dreifachen Irrtum erzwingen. Denn einmal hatte sie das allerindividuellste, die Gottheit, zum Allgemeinen verblaßt, fürs zweite war die Scheidung zwischen Sache und Allgemeininhalt zum realen Gegensatze ausgestaltet, und schließlich zeigte sich das Allgemeine zum dürren nomen entwertet. 250 Jahre später schien es, als sollte die Lösung der Universalienfrage im Roszellinschen Sinne durch Wilhelm von Ockam eine Repristinierung erleben. Roszellin lag vergessen und Ockam ward als venerabilis inceptor nominalistarum gefeiert. Mit Unrecht. Nicht als hätte Ockam die von Roszellin eingeleitete Bewegung statt anzufangen nur fortgebildet; sie wurde von ihm überhaupt nicht aufgegriffen. Der nominalistische Grundgedanke „das Allgemeine ein bloßer flatus vocis" gibt Ockams Überzeugung nicht. Es ist Prantl beizupflichten, der Ausdruck kommt in keinem Werke Ockams unter. Gewiß hat sein Genius beim Erfassen des Universalienproblems in verfehlte Bahnen eingebogen, seine Spekulation führt sich selbst ad absurdum, vollständig nach innen gekehrt erschöpft sie sich in ihrer Zentralisierung um den Konzept. Wo sie wirklich einen Schritt nach vorwärts macht, ist spontan der gewählte Standpunkt aufgegeben und die richtige Fährte ohne Reflexion eingeschlagen. Aber der Irrtum Ockams ist nicht Nominalismus; seine haltlose Lehre ist nach Ursprung und Inhalt ohne jede Verwandtschaft mit diesem. Nach Ursprung: die von Ockam gelesenen Ähren haben sich nicht auf den Gefilden von Compiègne zur Reife entwickelt, sie sind vielmehr auf Halmen gestanden, die

sich am Strande des Bosporus wiegten. Den Kern der Ockamschen Lehre gibt die Suppositionsidee und diese ist byzantinischen Ursprunges. Ockam ist Schüler des Psellus gewesen. Nach Inhalt: der Nominalist unterdrückt den Konzept, er verflüchtigt ihn derart, daß nichts als leere Worte übrig bleiben. Ockam dagegen überspannt das geistige Schwergewicht des Konzeptes. Er treibt ihn hinauf bis zu nur möglichen Höhe. Ihm wird der Konzept beinahe alles, er macht ihn zur Seele seines Philosophierens und für die Sache bleibt blutwenig. Was konnte bei solchem Verhalte den Schein des Nominalismus erwecken? Die Erklärung liegt nicht so abseits. Albertus und Thomas hatten den Konzept so viel als möglich der Sache genähert. Als conceptus obiectivus rückt er in diese ein, er ist die Sache. Von der Sache aus wird seine Läuterung vorgenommen und genau unterschieden, was an ihm subjektives Begleitmoment ist und wie weit er sich mit ihr deckt. Ockam wird sich bewußt, daß der Konzept der Sache eigentlich viel ferner stehe als dem Worte. Das Eindringen in das Wesen des Konzeptes muß sich doch vom nomen aus weit leichter durchführen lassen. Das Wort ist ja in gleicher Weise wie der Konzept subjektives Erzeugnis. Beide sind Zeichen und beide supponieren. Auf diese Wahrnehmung hin hebt er den Konzept aus der Sache und stellt ihn, wie das Wort, dem Realen gegenüber, ohne ihn im mindesten mit dem Worte zusammenzuwerfen. Er führt aber nun unausgesetzt die Parallele zwischen Wort und Konzept durch, immer bestrebt, durch solches Vergleichen vom Worte aus Licht über das, was ihm die Hauptsache ist, über den Konzept zu verbreiten. Durch das fortwährende Zurückgreifen auf das nomen kam er dem nicht schärfer Zusehenden in Verdacht, daß für ihn zwischen Wort und Konzept volle Gleichung bestehe. Er hatte aber oft genug auf ihre Verschiedenheit hingewiesen. So ist das Wort nicht Abbild der Sache, der Konzept aber wohl, jenes hat darum nur eine gewillkürte Beziehung zur Sache, dieser steht in einem natürlichen Zusammenhange mit ihr. (Sent. l. 1. d. 2. q. 8. B. u. L.) Die geistige Fiktion, welche Roszellin im Sprachgebilde konkret werden läßt, und die sich für Ockam zum immanenten Konzepte verdichtet, bedingt deshalb auch in beiden Fällen einen wesentlich anderen Vorstellungsablauf.

Der Nominalismus Roszellins ist nun am Gottesbegriffe zum Sturze gekommen. Wie hat sich mit der gleichen göttlichen Idee der Konzeptualismus Ockams abgefunden? Der Frage wollen wir näher treten. Von der Skepsis zerrissen, wird das künstlich gesponnene Gewebe in alle Winde flattern, für aufmerksames Forschen ist trotzdem in den Denkprozessen

des eigenartigen Geistes die allseitigste Anregung geboten. Der Gelehrte hat nirgends das Gebiet der Theodizee systematisch bebaut. Seine Meinung muß vielmehr von überall aus seinen Werken herausgeholt werden.

Unter diesen haben wir vor allem seinem Sentenzenkommentar zum Lombarden, seiner Logik, den Quotlibeta und seinem Centilogium theologicum die größte Beachtung zu schenken. Sämtliche Schriften standen mir in Wiegendrucken der Münchener Universitätsbibliothek zur Verfügung. Der Sentenzenkommentar „super 4 libros sententiarum subtilissimae questiones earundemque decisiones" lag mir in zwei Ausgaben vor, von denen die eine (Lugduni 1495; — Incun. 1051 bibl. univ. Monac.) die questiones zu allen vier Büchern des Lombarden umfaßt, die zweite (Lugduni 1483; — Incun. 1050 bibl. Univ. Monac.) nur die questiones zum ersten Buche berührt. Der zuerst erwähnten Redaktion ist auch das Centiloquium theologicum magistri Guilhelmi de Ockam beigestellt. Den einschlägigen Belegen zu meinen Ausführungen ist sie ausschließlich zugrunde gelegt. Die Quotlibeta („Quotlibeta septem una cum tractatu de sacramento altaris Venerabilis inceptoris fratris Guilhelmi de Ockam anglici", Argentinae 1491; — Incun. 1047 bibl. Univ. Monac.) ergänzen in wesentlichen Punkten den Kommentar zum Lombarden. Die Maior summa logices (Venetiis 1522; — Incun. 1048 bibl. Univ. Monac.) bringt die von Wilhelm Shyreswood und Petrus Hispanus aufgenommene, byzantinische Logik des Psellus in Verarbeitung mit den aristotelisch-arabischen Gedanken. Sie treibt in die bizarrsten Formen und stellt die Geduld auf eine empfindliche Probe.

Erster Artikel.

Existenz Gottes.

Für das Dasein Gottes hatte Aristoteles im 8. Buch der Physik aus der Bewegung argumentiert. Nichts bewegt sich selbst zu einer Vollkommenheit, erklärt der Stagirite, denn als Bewegendes sähe es sich im Besitze derselben, als bewegtes aber entbehrte es dieser und hätte nur das passive Vermögen zu ihrer Aufnahme. Bewegt es sich trotzdem und ist der Grund dafür nicht in dem Dinge, dann liegt er eben außer ihm: omne, quod movetur, ab alio movetur. Die Frage wiederholt sich von diesem in derselben Weise, und so müßten wir notwendig irgendeinmal auf ein erstes Unbewegtes und Unbewegliches stoßen. Dieses Erste wird durch unendliche Wiederholung desselben Vorgangs sich nicht eliminieren lassen; denn

ein processus in infinitum ist in Wirklichkeit nicht vollziehbar. Unendlich, wie er sein soll, fehlt ihm ein erstes und letztes Glied; ohne letztes Glied mangelt ihm aber das durch den Anschluß des letzten zum solchen werdende Mittelglied. In denselben Schlüssen bewegt sich Aristoteles im 2. und 12. Buch der Metaphysik. Für Ockam sind das nicht Gründe von überzeugender Natur; mehr als den Probabilitätscharakter glaubt er ihnen nicht zusprechen zu dürfen. Schon das Prinzip einer solchen Beweisführung, daß nichts sich selbst bewege, sei durch die immanente Betätigung von Seele und Engel hinfällig. Daß ein und dasselbe eine Vollkommenheit dem Akte und zugleich nur dem Vermögen nach besitzen könne, erscheint ihm nicht undurchführbar. Man dürfe sich nur nicht den Besitz einer Vollkommenheit dem Akte nach immer als formales Einwohnen vorstellen, es genüge vielmehr neben dem passiven Vermögen zur Aufnahme das aktive Vermögen zu ihrer Verwirklichung. Für die Unmöglichkeit eines endlosen Prozessus ist er ebensowenig eingenommen; bei mancher Reihe von bewegenden Ursachen ist ohne ihn einfach nicht auszukommen. (1.) Ockam versucht nun dem Gottesbeweise eine einwandfreiere Fassung zu geben und stützt ihn mit dem Begriffe der Erhaltung. Eine Reihe hervorbringender und hervorgebrachter Glieder, von denen das vorausgehende immer die Totalursache des folgenden ist, das folgende aber nur zu seinem Erstehen, jedoch nicht zu seinem Bestehen der vorausgehenden bedarf, wird widerspruchslos in eine unendliche Reihe sich auswachsen können. Von ihr aus ließe sich schwerlich ein Aufstieg zu einem ersten unerschaffenen Wesen vornehmen. Verlangt aber jedes Glied der Reihe wie zu seiner Entstehung, so zu seiner Erhaltung ein anderes, dann könne sich die Reihe nicht in eine unendliche ausdehnen, ohne daß für einige ihrer Glieder eine Seinsdauer ohne Anfang und Ende in Anspruch genommen werden müsse. Eine so geartete Mehrzahl aber, deren sämtliche Elemente nicht bloß Ursache wären, sondern auch eine Ursache hätten, hält Ockam für unmöglich. Damit ist ihm ein erstes Erhaltendes und mit einem ersten Erhaltenden eine erste Ursache gegeben. (2.) Zu einer gesicherten Basis ist das Argument durch diese Operation Ockams nicht gekommen. Wir sehen jedoch, auf welchem Wege er sich seinen Gottesbegriff herleitet.

Nach Ockam hat nun das Wort Gott einen zweifachen Inhalt. Einmal denken wir uns damit ein Wesen, das alles nur Mögliche an Vollkommenheit überragt, dann wieder fassen wir darunter ein Etwas, das in der Vollkommenheit und Zeitdauer allen wirklich existierenden Dingen vorausgeht. In der

ersten Bedeutung sei für uns die Existenz Gottes nicht nachweisbar, wohl aber in der zweiten. Dagegen versage der Gottesbegriff in diesem Sinne, wenn daraus die Einzigkeit eines solchen Wesens entwickelt werden soll, sie bleibe Glaubensobjekt. Gibt man dem Worte den zuerst erwähnten Inhalt wieder, dann steht, seine Realisierbarkeit vorausgesetzt, gerade dieser Punkt außer jedem Zweifel. (3.)

Die Einzigkeit Gottes sei für später zurückgestellt. Ockams Auffassung von der göttlichen Wesenheit erregt vorerst unser stärkeres Interesse.

Zweiter Artikel.

Das göttliche Wesen und seine Erkennbarkeit.

1. Erkenntnistheoretische Voruntersuchung.

Die göttliche Wesenheit kommt in unseren intellektuellen Besitz, nur indem sie den Durchgang durch das Medium unseres Erkennens nimmt. Dieser Tatsache hat sich der forschende Geist ständig bewußt zu bleiben, um mit Hilfe sorgfältiger Kritik vom objektiven das beigemengte subjektive Zuwerk zu schälen. Um Ockam beim Wägen und Prüfen seines begrifflichen Materials für den vorgesehenen Zweck folgen zu können, werden wir ein gleichzeitiges Eindringen in sein psychologisches Denken nicht abweisen dürfen.

Ockam lehrt: das Subjekt unserer Wissenschaft von Gott ist, weil Wissenschaft sich in Schlüsse auflöst, das Subjekt der conclusio. Das ist aber ein Konzept Gottes, nicht Gott selbst. Allerdings inwiefern dieser Konzept für das göttliche Reale supponiert, aber nur insoweit, bildet auch das letztere das Objekt für die Theodizee. (4.) Wir stehen mitten in Ockams Erkenntnislehre. Was meint der Gelehrte mit dem Worte „Konzept Gottes"?

Ockam unterscheidet vorerst eine zweifache Erkenntnis: die intuitive und abstraktive. Ich sage vorerst. Denn der hier erwähnten cognitio abstractiva wird er später eine Erkenntnis zur Seite stellen, die er auch abstraktiv wertet, die aber für ihn von völlig anderer Gattung ist. Thomas und seine Schule sah für das intuitive Erkennen in der realen Existenz und Gegenwart des Objektes ein metaphysisches Postulat. Dem widerspricht Ockam. (5.) Zwar verlangt auch er für den gesetzmäßigen, natürlichen Verlauf der cognitio intuitiva die physische Präsenz und Existenz des Objektes. (6.) Ist nicht beides gegeben, dann kommt natürlicherweise der Erkennt-

nisakt nicht zur Entstehung; hört eines von beiden auf, dann geht er ohne höheres Eingreifen unter. Aber der cognitio intuitiva an sich ist das nicht wesentlich, sie ist ihm sehr wohl vereinbar mit der Nichtexistenz des Objektes. Das geschieht nicht ohne Durchbrechen eines Naturgesetzes, aber ohne jeden inneren Widerspruch. Nach seiner Auffassung ist das innerste Wesen des anschauenden Erkennens in den Vorzug eingeschlossen, daß ich durch sie und durch sie allein in der Lage bin, ein Urteil über Existenz oder Nichtexistenz des Objektes in der Gegenwart zu fällen. (7.) Den Vorgang denkt sich Ockam so, daß das Urteil über die Gegenwartsexistenz des Dinges in der cognitio intuitiva zusammen mit dem Objekte seine Ursache habe, während dieselbe cognitio intuitiva ohne das Objekt das Urteil von der Nichtexistenz des Objektes in der Gegenwart bewirke. (8.) Einer Spezies, sei sie impressa oder expressa, bedarf es zur Entstehung des intuitiven Aktes in keinem Falle. Intellekt und Objekt genügen vollauf. (9.) Mit Hilfe der cognitio abstractiva erkenne ich genau das gleiche, wie durch die cognitio intuitiva. (10.) Was ihr abgeht, ist einzig die Befähigung, über Sein oder Nichtsein des Gegenstandes zu urteilen. (11.) Zwischen beide, wohl näher dem abstraktiven Erkennen gelegen als dem intuitiven, schiebt Ockam eine cognitio intuitiva imperfecta ein (12.), vermöge welcher mir das Urteil über Existenz oder Nichtexistenz eines Dinges in der Vergangenheit möglich ist. (13.) Ihr Werden und Vergehen vollzieht sich natürlicherweise unabhängig von der Existenz des Objektes (14.), und findet seine Erklärung folgendermaßen. Neben jeder cognitio intuitiva, zum Teil von ihr, zum Teil vom Intellekte hervorgerufen (15.), tritt regelmäßig in der Psyche die zugehörige cognitio abstractiva auf; diese erzeugt, im Gegensatz zur cognitio intuitiva, im Intellekt einen habitus (16.), durch den eine cognitio intuitiva imperfecta ins Leben treten kann. (17.) Wie er die cognitio intuitiva imperfecta auf diese Weise der cognitio abstractiva unterordnet, so rechnet er auch das der cognitio intuitiva folgende Urteil zur gleichen Erkenntnisart. (18.)

Unser Erkennen zeigt Ockam hier in zweifacher Beziehung zur Außenwelt. Nach keiner der zwei Seiten hin berührt sich ihm das geschöpfliche Erkennen mit der göttlichen Substanz. Wir haben von Gott keine cognitio intuitiva. (19.) Das unmittelbare Anschauen des Gegenstandes, als bewirkende Ursache, ist aber nach Ockam notwendige Voraussetzung für das von ihm eingeführte, abstraktive Erkennen. Ist uns durch jenes Gott nicht erreichbar, dann folgerichtig auch nicht durch dieses. (20.)

Wir erkennen aber das göttliche Wesen und Ockam sagt ausdrücklich: wir erkennen es abstraktiv. (21.) Wie geht das zusammen? Ockam kennt ein abstraktives Erkennen von doppelter Art. Das eine von uns schon erwähnte ist Einzelerkenntnis nach jeder Richtung, vom unmittelbaren Anschauen nur dadurch unterschieden, daß es von der Existenz oder Nichtexistenz des Einzeldinges absieht. Das andere besteht in der Abstraktion eines vielen Gemeinsamen. (22.) Jenes ist, wie die cognitio intuitiva, ein Erkennen ohne Bildung eines Konzeptes, ist Erkennen des Gegenstandes in sich, kurz cognitio in se (23.), und dieses ist Erkennen des Dinges in einem Konzept „cognitio in aliquo conceptu". Der Begriff, auf den wir hier stoßen, ist in Ockams System von fundamentaler Bedeutung. Er stellt die cognitio in se oder das Erkennen ohne Konzept gegenüber der cognitio in alio oder dem Erkennen mit Konzept und ordnet der cognitio in se, die nur auf Einzeldinge sich richtet, die cognitio intuitiva und die cognitio singularis abstractiva unter. Das unter Auslösung eines Konzeptes verlaufende Erkennen hinwieder ist entweder einem Konzepte verbunden, der ausschließlich einem Singulären eignet, und wir haben die cognitio in conceptu simplici proprio (Erkennen durch einfachen Sonderkonzept), oder sie ist auf einen Konzept gerichtet, durch den neben einem Einzelding noch viele andere derselben Art erkannt werden, sie wird also cognitio in conceptu simplici communi (Erkennen durch einfachen Allgemeinkonzept) genannt werden dürfen. Diese Einteilung führt Ockam selbst durch in Quotl. 5. q. 14. (24.) Dort bemerkt er sogleich, daß wir kein Erkennen durch einen einfachen Konzept haben, der auf Gott alleinig anwendbar wäre. In Sent. l. 1. di. 3. q. 2. C. erfahren wir auch warum: „primo, quia quando aliquid cognoscitur in conceptu sibi proprio, tunc cognoscitur in particulari. Ergo quidditas divina in particulari cognosceretur a nobis." (25.) Ihm steht also das Erkennen durch einfachen Sonderkonzept auf einer Linie mit der cognitio in se; denn unter cognitio in particulari versteht er diese. (Sent. l. 1. di. 3. q. 2. C.) „Totum aliquod, quando videtur a longe, cognoscitur in particulari." Mit der cognitio in se stimmt sie insofern überein, als durch beide ein Singuläres und nur dieses erkannt wird; von ihr unterscheidet sie sich (Sent. l. 1. di. 3. q. 2. E.), weil durch sie nicht wie durch jene Existenz und Wesenheit des Dinges zugleich erkannt werden, sondern die Existenz vor der Wesenheit. Für unsere Gotteserkenntnis scheidet dieser Weg als ebenso ungangbar, wie der durch die cognitio in se, vollständig aus. (26.) Wenn Ockam von einer zweifachen Abstraktion spricht, hat er nie diese Erkenntnisweise im Auge,

sondern neben der cognitio singularis abstractiva, die cognitio in se ist, immer die cognitio in conceptu simplici communi oder das Erkennen durch einfache Universalbegriffe. So meint er in Quotl. 1. q. 14. mit „quia abstractiva abstrahit ab existentia actuali" die erstere, in Sent. l. 2. q. 14 u. 15 HH. mit „alia est abstractio, per quam producit universale sive conceptum rei universalem in esse obiectivo" die letztere. Was beide voneinander scheidet, ist nicht nur, daß ich durch jene das Ding in sich und ohne Konzept, durch diese das Ding mit Hilfe eines Konzeptes erreiche, sondern auch, daß jene das Ding allein und nichts daneben, dagegen diese das Ding und außerdem auch anderes bietet. Das beiden Gemeinsame ist beider Abhängigkeit im Entstehen von der cognitio intuitiva als dem früheren Akte. Das Gegenteil hatte Thomas vertreten, nach ihm erkennen wir zuerst das Universale und dann durch „Reflexio super fantasma" das Einzelne, gerade umgekehrt Ockam: zuerst das Singuläre und dann das Universale. (27.) Denn das Einzelding geht der intellektuellen Tätigkeit voraus, es existiert in voller Unabhängigkeit von ihr; der Allgemeinbegriff oder der Konzept aber folgt derselben und ist ihr Produkt. Er setzt also den Denkakt voraus, wie dieser wieder sein Objekt zur Vorbedingung hat. Das dem Denkakt im Sein vorausgehende Nichtprodukt desselben oder das Singuläre wird auch dem Erkennen nach den früheren Platz im Vergleich zu dem im Werden dem Denkakte nachfolgenden Erzeugnis, dem Konzepte, behaupten. In Rücksicht auf diesen wird also das Einzelne das früher Erkannte sein müssen.

Nach klarer Auffassung vom Verhältnis der cognitio in conceptu zur cognitio intuitiva und singularis abstractiva ist es unsere nächste Aufgabe, uns bis zum vollen Verständnis des wichtigen Ockamschen Konzeptes durchzuarbeiten. Denn durch die cognitio in conceptu gelingt es uns allein, den göttlichen Seinsinhalt aufzuschließen (28.); noch mehr, was wir von Gott erkennen, ist nur Konzept; all die Vollkommenheiten, aus denen wir Gottes Wesenheit zusammensetzen, sind nichts als Konzept; ich erkenne aber Gott, denn die Konzepte sind von ihm prädizierbar, er ist sie, allerdings nicht durch Identität. Das alles wird noch seine Lösung finden; zuerst zum Konzept! Ohne ihn bleiben Ockam und seine Gotteslehre uns ein unauflösliches Rätsel.

Hat der Intellekt ein Einzelding geschaut, dann geht bei seinem Versuche, das Geschaute in sich wieder zu erleben, der immanente Erkenntnisakt zur produktiven Tätigkeit über. Der Geist schafft nun durch das Denken den Gegenstand,

den er denkt. (29.) Es entsteht ein psychisches Gebilde, das Ähnlichkeit mit dem vorher geschauten Singulären aufweist und in dem die Erkenntnis ruht. (30.) Dies selbsterzeugte Objekt hat im Gegensatz zum Denkakt keinerlei physische Realität und ist darum von ihm verschieden, wie Ausgedachtes vom Wirklichen, wie ein ens rationis vom ens reale. Es ist weder Substanz noch Akzidenz. (31.) Es kann deshalb auch der Seinsbegriff nicht in derselben Weise von ihm zur Anwendung kommen, wie vom letzteren. (32.) Zur reinen Fiktion, wie wir sie chimärischen Begriffen zusprechen, kann es aber trotz alledem nicht herabgedrückt werden; das verhindert seine Beziehung zu den Außendingen, als deren Nachbild. (33.) Die Seinsweise, die der Konzept in der Seele führt, ist somit eine ganz und gar an das Erkennen gebundene. Wie er mit dem vitalen Handeln entstanden ist, so vergeht er auch zugleich mit diesem. (34.) Eine Existenz außerhalb der Psyche ist seinem innersten Wesen zuwider. (Sent. l. 1. di. 2. q. 8.) Ein physischer Einfluß auf die Psyche kann von dem nicht physischen Konzept keinen Ausgang nehmen. (35.) Der Konzept wird von der Seele zur Vereinfachung der inneren Vorgänge gebildet, der Geist stellt ihn hin vor sein Denken als Ersatz für die Außendinge, er operiert mit ihm als mit dem Stellvertreter für viele. Der Konzept supponiert also dem Intellekte für anderes. (36.) Diese Theorie vom Konzept und seinen verschiedenen Suppositionen nimmt den ganzen Geist Ockams gefangen, in jede seiner Vorstellungen drängt sie sich ein, sie wird Träger seiner Gedankenwelt. Die fremdartige Denkweise ist zweifellos auf eine Berührung Ockams mit Psellus und der byzantinischen Logik zurückzuführen. Von dort ist zu ihm die Lehre von den Suppositionen herübergewandert, jedenfalls durch die Mittelsperson des Petrus Hispanus und dessen Summula, die sich nach Prantls verdienstvollen Forschungen (Prantl, Geschichte d. Logik II. Bd. Leipzig 1885, S. 271) als Übersetzung und bessere Redaktion der Synopsis des Psellus darstellt. Wie Ockam mit seiner Spaltung der suppositio in determinata und confusa (Sent. l. 1. di. 2. q. 6. Q.) Psellus' Unterscheidung der ὑπόθεσις διωρισμένη von der συγκεχυμένη wiederholt (Pselli synopsis Org. Arist. ed. Ehinger, V. 26, S. 322), so scheidet er unter Vorantritt desselben Psellus, der eine ὑπόθεσις ἁπλῆ einer ὑπόθεσις προσωπική (Ebd. V. 26, S. 316) gegenüberstellt, die suppositio simplex von der personalis. Für unsere Zwecke ist einzig die letztere Teilung vom Belange. Der Konzept kann mit Rücksicht auf seine Suppositionsfähigkeit in Beziehung zur Sache treten und für diese supponieren. Wir haben die suppositio personalis. Er

kann von mir für sich selbst gebraucht werden und steht dann in suppositio simplex. Diesen beiden reiht Ockam noch eine dritte an. Der Konzept übt Vertretung für das Wort oder Nomen, das heißt, er tritt in suppositio materialis auf. (37.) Zum Universale wird der in suppositio personalis angewandte Konzept, wenn viele Individuen ihn als ihr Nachbild ansprechen und so sich durch ihn bei mir vertreten lassen können. (38.) Die Möglichkeit aber, gleichzeitig eine Ähnlichkeit mit so vielen aufzeigen zu können, wird durch eine zugrunde liegende, größere oder geringere Ähnlichkeit der Individuen untereinander geboten. (39.) Vermöge dieser Ähnlichkeit zwischen den Außendingen ist der Intellekt imstande, zur Bildung von Universalkonzepten vorzugehen. Der Konzept supponiert nur für die Sache, das tut auch das gesprochene oder geschriebene Wort. Aber der Konzept betätigt diese Funktion von Natur aus, er ist als Vorstellungsbild des Realen dazu geboren. An dem Worte vermissen wir diese Eigenart. Daß es von mir als Ersatz für Dinge der Außenwelt hingenommen wird, hat es nicht durch naturhafte Veranlagung, sondern kraft willkürlicher Bestimmung. (40.) Auch das Wort ist ein Zeichen für viele und darum universal. Deswegen fallen aber Wort und Begriff nicht in eins und geht der Begriff ihm nicht im Worte auf, was allein schon aus seiner Unterscheidung der Universalität des Wortes ad placitum von der ex natura des Konzeptes ersichtlich ist. (41.) Wie es neben Worten, die Zeichen für die Dinge sind, noch Worte gibt, die als Zeichen für andere Worte gelten, so begegnen wir der gleichen Verschiedenheit auch unter den Konzepten. Konzepte, die nur für die jenseits des Erkennen gelegene, zeichenlose Außenwelt supponieren, sind erste Intention: Konzepte, die an Zeichen statt für andere Konzepte kursieren, gehören zur zweiten Intention. (42.) Es wird nun der Universalbegriff von den Einzeldingen prädiziert, wir sagen: Sokrates ist Mensch und Plato ist Mensch. Nach Thomas und seiner Schule geben wir mit einer solchen Aussage unsere Zustimmung zur Identität zwischen Subjekt und Prädikat. Der Aquinate blieb sich hier konsequent. Denn er hatte das universale als unum in multis, als eines in vielen definiert. Man konnte ihm nicht entgegenstellen, daß er dadurch die Allgemeinbegriffe mitsamt dem Universalcharakter aus dem Erkennen in die Wirklichkeit versetzt hätte. Denn es war von ihm zuvor schon sorgfältig unterschieden worden zwischen Inhalt und Allgemeinsein des Universale, zwischen dem id quod und id quo. Der Inhalt besage ebensowenig von Universalität wie von Singularität, zu beiden verhalte er sich indifferent. Seiner Realisierung stehe also nichts im Wege. Das Allge-

meinsein verbinde sich für uns mit ihm erst infolge unserer abstrahierenden Erkenntnisweise und komme auf deren Rechnung. Mit dieser Schulmeinung ist bei Ockam entschieden gebrochen. Das Universale ist der Konzept und der Konzept ist nicht im Dinge, er supponiert nur dafür. Ein reales Ineinander, eine Identität könnte nur dann erwogen werden, wenn ebenso die Sache ohne ein Supponierendes erkannt würde, wie das Universale, oder wenn das Universale geradeso durch einen Konzept erreichbar wäre, wie das Ding. Nun erkenne ich das Universale durch sich selbst und nicht durch ein Supponierendes, durch das Universale aber oder durch ein Supponierendes die Sache, nicht die Sache durch sich, inwiefern, wie gesagt, das Universale der Konzept, der Konzept aber das von mir unmittelbar Erkannte und zugleich das Zeichen für die Sache ist. Das Universale ist also nicht ein Ausschnitt aus der Sache, und beide stehen gegenseitig in realem Auseinander. (43.) Das Universale ist so nicht unum in multis, sondern unum pro multis. Aus der Indifferenz des Begriffes zur Universalität und Singularität läßt sich nach Ockam kein Argument für das Vorhandensein des Begriffes in der Sache holen. Denn für indifferent nach beiden Seiten erklärt auch er den Begriff infolge seiner Indifferenz zu den verschiedenen Suppositionen. Von sich aus ist dem Konzepte weder die persönliche noch die einfache Supposition unlöslich verbunden. In einfacher Unterstellung ist aber der Konzept universell, er supponiert für sich, in persönlicher ist er singulär, er supponiert für die Sache. (44.) Gerade aus der Indifferenz des Begriffes läßt sich ebenso wie aus seiner Ordnung zu anderen Begriffen ein Beweis für sein Nichtvorhandensein in der Sache gewinnen. (44 a.) Man kann darum auch nicht sagen, daß Sokrates und Plato in etwas übereinkommen; gewiß sie kommen überein, aber durch sich selbst und nicht in einem Realen, das sich in beiden vorfände. Wolle man schon von der Behauptung nicht lassen, daß sie in etwas eine Gleichheit zeigen, dann bedeute das „Etwas" in keinem Falle ein in ihnen liegendes Reale, sondern nur den Konzept. Und wie sie durch sich selbst übereinstimmen, so haben sie auch ihre gegenseitige Verschiedenheit durch das nämliche, d. i. durch sich selbst. (45.) Konsequenterweise wird nun Ockam zugeben müssen, daß ich den ganzen Sokrates und alles, was in ihm ist, denken kann, ohne die Menschheit zu denken, daß ich Gott zu erkennen vermag, ohne von dem Seinsbegriff, den ich von ihm aussage, etwas zu wissen, daß ich eine genaue Vorstellung von dem untergeordneten Konzepte besitzen kann und keine Ahnung zu haben brauche von den übergeordneten, höheren

Konzepten, welche die Schule des englischen Lehrers als dessen Konstitutive zu denken gewohnt ist. Und das tut Ockam. (46.) All das ist die Folge seiner Suppositionslehre. Diese ist der Schlüssel zu seinem Denken, von Nominalismus findet sich keine Spur. Der Begriff des animal ist ebensowenig ein Teil der Spezies „homo", wie das Wort animal ein Teil des Wortes homo. Beide Begriffe sind vollständig voneinander verschieden, und haben miteinander nichts gemein. Doch ist animal das Genus und homo die Spezies; das will aber nicht sagen, daß sich die Art aus Gattung und artbildendem Unterschiede wie aus den Elementen zusammensetzt. Das Genus bezeichnet von der Spezies homo überhaupt nichts, und ist bezüglich der Sache, für die genus sowohl wie species supponieren, nicht Zeichen für einen Teil derselben, vielmehr besagt mir das Genus gerade soviel von der Sache und geradeso gut das Ganze, wie die species. Der Unterschied zwischen genus und species liegt darin, daß das genus genau für dieselben Individuen supponiert, für welche die species, aber zugleich noch für weitere. (47.) Ich sage wohl das genus von der species aus „der Mensch ist ein sensitives Lebewesen", aber hier supponiert nicht die species für sich und das genus für sie, sondern beide für die Einzeldinge. Doch keines von beiden, weder Gattung noch Art, ist etwas in den Dingen, die sie bezeichnen. Das gilt nicht bloß von genus und species, das gilt von sämtlichen übergeordneten Konzepten und ihrem Verhältnis zu den ihnen unterstehenden Begriffen. Jene sind nicht Teile von diesen und beide sind nicht Stücke aus dem Inhalt der Sache. (48.) So liegen zwischen dem Substanzbegriff und den Individuen viele Gattungen und Arten. Der Substanzbegriff wird aber ebensowohl von diesen wie von jenen prädiziert. Und doch ist keine Art und keine Gattung Substanz; Substanz sind nur die Einzeldinge. Den Aussagen kommt trotzdem Geltung zu, insofern in solchen Sätzen Gattung und Art für die Individuen, diese aber für sich selbst supponieren. (49.) Weil Gattung und Art als Begriffe oder in suppositio simplex miteinander schlechterdings nichts zu tun haben, und nur, wenn sie für die Individuen supponieren, einen Zusammenhang bekunden, ist auch nur in diesem letzteren Falle oder in suppositio personalis ein Schluß vom niederen Begriff auf den höheren zulässig; sobald die Begriffe für sich selbst supponieren, löst sich diese Verbindung. (50.) Aber beide, Gattung und Art, supponieren für das ganze Reale und die Realität, welche von jeder eingeführt wird, ist nicht verschieden von dem Wirklichen, für das sie supponieren. Man prädiziert sie darum in quid und in recto. Ganz anders die Differenz. Auch sie

supponiert für das Ganze, jedoch verhält sich die Wirklichkeit, für die sie supponiert, zu der, welche durch sie eingeführt wird, wie das Ganze zum Teil; aus diesem Grunde ist die Prädikation der Differenz nicht eine Aussage in quid, sondern in quale; das von ihr eingeführte bringt sie in obliquo. (51.) Trotz der von ihm verfochtenen Ähnlichkeit des Konzeptes mit dem Außending, vielleicht gerade wegen derselben, insofern sich Ähnlichkeit nur auf realer Verschiedenheit der Ähnlichen aufbauen kann, sehen wir Ockam sich zum Gegner der Vereinheitlichung von Sache und Begriff bekennen. Wie will er nun diese Besonderung für die Aussage aufrecht halten? Gerade für die Aussage gibt der Gelehrte selbst das Insein zu. Er sagt ausdrücklich, wenn der Konzept im Dinge ist, dann ist er es nur durch Prädikation. (52.) Widerspricht er sich hier nicht? In keiner Weise. Freilich, wenn man im vorhinein dem „esse in" die reale Identität der Begriffe oder des Begriffes und der Sache unterstellt, wäre der Widersinn gegeben, aber auch Ockams Auffassung nicht getroffen. Das „esse in" darf nicht als verschieden von „dici de" behandelt werden und das „dici de" muß im Geiste seiner Suppositionslehre ausgedeutet werden. (53.) Die Identität zwischen Subjekt und Prädikat ist nach Ockam gar nicht möglich; denn entweder ist sie eine Identität von Sachen oder eine von Begriffen. Die Identität von Sache und Begriff hat er schon früher zurückgewiesen. Eine Identität von Sachen ist ausgeschlossen, denn der Satz setzt sich nicht aus Sachen zusammen, sondern aus Konzepten. (54.) Aber auch Identität zwischen Begriffen kann nicht gegeben sein. Das würde nichts anderes als das Vorhandensein nur eines einzigen Begriffes sagen. Wird diese Identität festgehalten, dann haben wir im Syllogismus nicht drei Begriffe, sondern nur einen terminus. Eine solche Identität ist gar nicht durchführbar. Denn betrachten wir die beiden Sätze: irgendein Lebewesen ist Mensch, und irgendein Lebewesen ist nicht Mensch. Beide Sätze halten wir für wahr. In beiden aber begegnen uns die gleichen Begriffe. Das eine Mal wird aber in dieser Meinung ihre Einheit, das andere Mal ihre Verschiedenheit behauptet. (55.) Von einer Identität zwischen Begriffen kann also im Urteil ernstlich keine Rede sein. Identität von Subjekt und Prädikat ist aber nicht bloß unmöglich, sie ist auch vollständig unnötig. Denn prädiziere ich in dieser Voraussetzung das Ganze vom Ganzen oder von sich selbst, dann gibt das eine überflüssige Tautologie. Prädiziere ich aber vom Ganzen den Teil, so ist das unwahr; denn der Teil ist nicht das Ganze. Supponiert aber nur das Prädikat für ein anderes, und will ich mit der Verbindung beider Begriffe durch

Urteil nur die Zustimmung zur Identität der Sache, für welche Subjekt und Prädikat supponieren, dann kann dies unter gleichzeitiger Wahrung voller Nichtidentität der beiden Begriffe geschehen; es ist gar nicht notwendig, daß das Prädikat ein dem Subjekt Einwohnendes darstellen und entweder das ganze Subjekt oder einen Teil desselben wiedergeben müsse. Es kann doch auch ein Nichteinwohnendes für das Subjekt supponieren. Nicht einmal das ist erforderlich, daß das, was ausgesagt wird, supponiere für das, von dem es ausgesagt wird; beide, Subjekt und Prädikat, können für etwas supponieren, das weder prädiziert wird, noch von dem etwas ausgesagt wird, wann nur beide für das nämliche Vertretung üben, nicht beide für Verschiedenes. (56.) Die Identität, welche wir mit dem Urteile verknüpfen, darf deshalb nicht als Ineinander von Subjekt und Prädikat gedacht werden, sondern ist Identität des Realen, für das die beiden supponieren. (57.) Man kann daraus nicht folgern, daß Sätze wie: Sortes ist Sortes und Sortes ist Mensch, keinen Unterschied aufzeigen. Denn ist auch das, wofür die zwei Prädikate supponieren, das nämliche, so sind doch die Begriffe, welche supponieren, wesentlich verschieden. (58.)

Das ist Ockams Doktrin vom Konzept und seiner Suppositon. Wir sehen, ein Vertreter des reinen Nominalismus, der überhaupt die Universalbegriffe leugnet, und in der Überzeugung lebt, es nur mit Worten zu tun zu haben, ist Ockam nicht. Und ich stimme Prantl vollkommen zu: nicht einmal ein Bekenntnis zum gemäßigten Nominalismus oder besser gesagt, zum strengen Konzeptualismus vermag ich in seiner Spekulation zu finden, vorausgesetzt, daß unter Konzeptualismus diejenige Lehrmeinung verstanden ist, welche zwar uns nicht die Universalbegriffe abspricht, aber leugnet, daß ihnen von Seite der Sache etwas entspreche. Dagegen spricht Ockams Festhalten an der Ähnlichkeit des Konzeptes mit dem Außending, dagegen steht seine Suppositionstheorie, nach welcher nicht jeder Konzept für jedes mögliche Vertretung bieten kann; das verwirft er selbst, wenn er, wie schon erwähnt (Sent. l. 1. di. 2. q. 7. H.), betont, daß der Universalbegriff nicht ein rein Erdichtetes sei, weil ihm draußen in der Wirklichkeit etwas entspreche. Das Unzulängliche seiner Doktrin schien er aber selbst zu empfinden, es machte ihm oft konsequente Treue zur Unmöglichkeit. Er verfällt darum bei Behandlung der göttlichen Prädikate immer wieder in den gemäßigten Realismus des Aquinaten. Schuld am grotesken Gange seines ideellen Arbeitens ist einzig und allein der byzantinische Unterstellungsgedanke. Seine Vorstellung vom Wesen des Konzeptes spielt

dem gegenüber sogar eine untergeordnete Rolle. Sie ist ohnedies schwankend. Er neigt an manchen Stellen zu der Ansicht, daß man nichts Ungereimtes denken würde, wenn man den schemenhaften Charakter des reinen objektiven Seins vom Konzepte abstreife, und seinen Gehalt sich zu einer physischen Realität verdichten lasse. Nur möchte er dann mehr sich für seine reale Identität mit dem Erkenntnisakte erklärt haben. (59.) Das Universale wäre in dieser Ansicht tatsächlich ein der Seele inhärierendes Akzidenz und ich würde dann auch mit Universalbegriffen die Dinge in sich und und nicht durch einen Konzept erkennen; aber es bestünde zwischen dem Allgemeinerkennen und der Sondererkenntnis der bedeutende Unterschied, daß beim ersteren notwendig immer anderes miterkannt würde, beim letzteren aber nicht; diese wäre ausschließlich dem betreffenden Einzeldinge angepaßt. Das Universale ließe sich so auch als Einzelding ansprechen, würde aber trotzdem nicht als Zeichen für ein einziges, sondern für vieles gehalten werden müssen. (60.) Obwohl ein Akzidens der Psyche, könnte sich seine Suppositionsfähigkeit nicht bloß auf Akzidentien, sondern auch auf Substanzen erstrecken, und es wäre dann der merkwürdige Fall denkbar, daß Substanzen sich einem Akzidenz unterordnen als inferiora des höheren Konzeptes. (61.) Praktisch hat Ockam aber am objektiven Sein des Konzeptes festgehalten; Augustin und seine Redeweise mochten dabei den Ausschlag gegeben haben. Ockam ist überzeugt, daß sich diese seiner Idee vom Universalbegriffe nähere. (62.)

2. Keine Gemeinsamkeit zwischen Gott und der Kreatur der Sache nach.

Vertraut mit den Grundzügen der Erkenntnislehre des Gelehrten werden wir ihm unschwer in der Behandlung des Problems von der göttlichen Wesenheit folgen können. In der albertinisch-thomistischen Anschauung faßt der Begriff durch die species expressa als durch ein medium quo, nicht in quo, unmittelbar die Sache und ein in ihr liegendes an. Ich erreiche nicht ein ihr Ähnliches, den Ockamschen Konzept, das mir nur supponiert für die Sache. Mein Begriff (conceptus obiectivus) ist eine Vollkommenheit in der Sache; Abstraktion und Allgemeincharakter, die der aufgefaßten Vollkommenheit anhaften, sind nicht deren Eingebrachtes, sie haben sich durch mein Denken mit ihr verbunden. Prädiziere ich die Vollkommenheit von der Sache, so wird auch diese gedankliche Zugabe nicht mitbehauptet. Aber der gleiche Inhalt des Universalbegriffes ist in vielen verwirklicht. Durch Identität

mit einer immer anderen Realität kommt Verschiedenheit in seine Verwirklichung, in keiner Weise aber in seinen Gehalt oder in ihn selber. Die Vollkommenheit ist die gleiche, sie ist begrifflich vielen gemeinsam. Diese Gemeinsamkeit einer Vollkommenheit wurde nun von der Schule Thomas' weiter ausgebaut: eine Vollkommenheit kann eine Verbindung mit einer anderen eingehen in der Weise, daß beide Vollkommenheiten in anderen Dingen voneinander getrennt auftreten. Ihr Zusammen ist also von solcher Natur, daß keine von beiden die andere behält. Eine so geartete Vollkommenheit kommt sämtlichen Dingen, welchen sie einwohnt, in derselben Form zu, sie bildet einen einheitlichen Begriff (conceptus univocus). Ist hingegen eine Vollkommenheit in vielen, und zwar in allen mit einer fremden Zutat, nicht aber in allen mit der gleichen, dann ist der Begriff ein analoger, wenn die beigefügte Beschaffenheit, ohne in die Definition des Begriffes sich einzudrängen, derart von seiner Vollkommenheit durchsetzt wird, daß ich die Vollkommenheit ohne den Modus, nicht aber diesen denken kann, ohne in ihm implicite die Vollkommenheit zu erfassen. Wir sagen, die Vollkommenheit kommt allen zu, aber nicht allen in der gleichen Weise (conceptus analogus). Zwischen Gott und Geschöpf besteht nun das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Was in der Wirkung ist, das hat sie von der Ursache. Die Ursache kann aber nach Thomas nicht geben, was sie selbst nicht besitzt. Die Wirkung wird so zum Nachbild der Ursache, und es gibt keine Vollkommenheit in der Wirkung, die nicht der Ursache gemeinsam wäre. Kommt die Wirkung an Vollkommenheit der Ursache gleich, dann sind beide von derselben Art und die gleiche Vollkommenheit ist in derselben Weise in beiden. Übersteigt aber die Ursache die Wirkung, wie es bei Gott und Geschöpf der Fall ist, dann ist die Vollkommenheit der Wirkung zwar in der Ursache, jedoch in anderer Art, mit anderem Modus. Nach Läuterung von Schranke und Grenze ist die Übertragung der Vollkommenheiten der Geschöpfe auf den Schöpfer statthaft und verschafft uns eine wahre Erkenntnis vom göttlichen Wesen. Dieses gedankliche Vorgehen durchstreicht Ockam. Ohne die Ähnlichkeit unseres Begriffes mit dem Außending noch die der Wirkung mit der Ursache zu leugnen, legt er entschieden Verwahrung dagegen ein, sowohl daß unser Begriff in der Sache ist, als daß Vollkommenheiten der Ursache und Wirkung gemeinsam sind. Seine Meinung in jenem Punkte ist uns bekannt, hören wir seine Gedanken zu diesem. Die Vollkommenheit des Geschöpfes kann nicht im Schöpfer sein. Man will doch damit sagen, daß diese Vollkommenheit durch Identität,

wenn auch gereiniget von Unvollkommenheit, im Schöpfer ist. Zwischen der Vollkommenheit des Geschöpfes und dem Geschöpfe selbst waltet aber keinerlei Unterschied. Eine Trennung kann darum nicht Platz greifen. Ist die Vollkommenheit des Geschöpfes im Schöpfer, dann ist es auch das Geschöpf. Ist dieses ebenso im Schöpfer, wie jene, und ist es jene durch Identität, dann ist, weil das Geschöpf seine Vollkommenheit ist, der Schöpfer das Geschöpf. Identität ist also ausgeschlossen. Ist aber die Vollkommenheit des Geschöpfes nach Weise des Geschöpfes im Schöpfer und nicht umgekehrt, so ist eine dreifache Möglichkeit gegeben. Einmal kann mit dem Enthaltensein der Geschöpfe in Gott nichts anderes gesagt sein, als daß sie Gegenstand des göttlichen Erkennens sind; das Objekt ist aber nicht der Akt und das Geschöpf bleibt verschieden vom Schöpfer. Das Geschöpf ist im Schöpfer, weil die Kenntnis vom Geschöpfe im Schöpfer ist. Oder das Geschöpf ist im Schöpfer, sofern die Kraft, es zu schaffen, im Schöpfer ist. Die Kraft ist zwar im Schöpfer, aber das Geschöpf ist nicht die Kraft. Eine dritte Art des Innenwohnens hat man im Auge, wenn man vom Enthaltensein in gesteigertem Maße oder in eminentem Sinne spricht. Ist das Geschöpf das Enthaltene, der Schöpfer das Enthaltende, dann soll damit nur ausgedrückt werden, daß das Enthaltende an Vollkommenheit das Enthaltene überrage. An Vollkommenheit kann aber Gott nicht etwas, was dem Sinne nach in ihm ist, also nicht sich selbst übertreffen, sondern nur ein im Sein von ihm Geschiedenes. Die im eminenten Sinne enthaltene Vollkommenheit des Geschöpfes ist also nicht so im Enthaltenden, daß sie selbst in ihm wäre, sondern so, daß eine a n d e r e, sie übersteigende Vollkommenheit im Schöpfer ist. (63.) Von Mitteilung der Vollkommenheit des Schöpfers an das Geschöpf oder von Gemeinsamkeit, vom Insein einer Vollkommenheit in beiden zu sprechen, ist nicht gerechtfertigt. (64.) Ich kann also auch nicht sagen, daß die nämliche Vollkommenheit in beiden in verschiedener Weise ist. (65.)

Wenn aber kreatürliche Vollkommenheit ihrer Substanz und Wesenheit nach weder in der gleichen noch in anderer Weise, weil überhaupt nicht, im göttlichen Sein enthalten ist, dann ist uns in albertinisch-thomistischem Sinne sowohl der conceptus univocus, wie der conceptus analogus und damit jedes Erkennen des göttlichen Wesens entzogen. Was sind dann unsere Begriffe, durch die wir Gott zu erkennen vermeinten? Verlieren Sie nicht alle Bedeutung? Nein; gewiß, ein Erkennen vom göttlichen Seinsgrund, wie es sich Thomas zurechtlegt, weist Ockam zurück. Denn, sobald der Konzept, der durch

Supposition vielen gemeinsam ist, sein Suppositionsvermögen aufgeben und als ein vielen Gemeinsames mit der Sache identisch würde, hätte er nach Ockam in ein universale a parte rei umgeschlagen. (66.) Er wird es dem Aquinaten aber nicht bestreiten, daß uns Gott durch Universalbegriffe zugänglich ist (67.), die von den Geschöpfen auf Gott übertragbar sind. (68.) Diese Konzepte bergen ihm freilich nicht einen realen Inhalt von außen, sie sind Surrogate für die Wirklichkeit. Denn unser Erkennen vollzieht sich in Bildern. Diesen Bildern entspricht nicht etwas im Dinge, es entspricht ihnen das ganze Ding. Was Thomas Vollkommenheiten Gottes und Vorzüge der Geschöpfe nennt, ist nicht realer Besitz der Individuen, das sind Konzepte, die zu Unrecht mit den Dingen identisch erklärt werden. Insofern diese Konzepte für Gott und Geschöpf supponieren, ist ihre Erkenntnis Erkenntnis der Sache. Das göttliche Wesen ist uns also nicht verschlossen. (Sent. l. 1. di. 3. q. 2. F.) (69.)

Ockams Schlüsse entnehmen seiner eigentlichen Vorstellung vom Universalbegriffe ihre Stoßkraft. Der Universalbegriff ergreift nicht das Ding selbst, sondern ist eben eine der Sache ähnliche Neubildung, die für das Reale supponiert. Thomas Universalbegriff ist in vielen, Ockams Universalbegriff supponiert für viele. Thomas und Ockam geben zu, daß Gott und Geschöpf in einem Begriffe übereinkommen, aber nach Thomas umspannt der Begriff verwirklichte Vollkommenheit, er greift in die Außenwelt. Kommen Gott und Kreatur also in einem Begriffe überein, dann kommen sie in einer realen Vollkommenheit überein. Ockam schiebt seinen Begriff hinaus aus der Wirklichkeit, und ihr gegenübergesetzt, stellt er ihm nur ein vom Geiste erzeugtes Bild der Sache dar. Stimmen Gott und Kreatur in diesem Begriffe überein, dann in keinerlei Weise damit in etwas Sachlichem. (70.)

Aber Gott und Geschöpf stehen auch nach Ockam zueinander in Beziehung von Ursache und Wirkung (cf. Existenz Gottes), auch er tritt auf für eine Ähnlichkeit zwischen beiden. Jede Ähnlichkeit braucht jedoch ein Fundament und dies Fundament ist ein den Ähnlichen Gemeinsames. Gerade dieses wird von Ockam angestritten. Ohne Zweifel hat alle Ähnlichkeit ein Fundament und gewiß ist Ähnlichkeit für uns nicht denkbar ohne ein Gemeinsames. Aber dies Gemeinsame ist nicht ihr Fundament. Das Fundament liegt der Ähnlichkeit zugrunde, es ist ihr vorausgehend und wird gebildet von den beiden einander ähnlichen Realen. Das mit der Ähnlichkeit verknüpfte Gemeinsame ist aber ihr nachfolgend und ist nichts anderes als der den ähnlichen gemeinsame Konzept. Man muß daher, um

Ockam zu verstehen, sorgsam unterscheiden zwischen Gemeinsamkeit von realer, dinglicher Vollkommenheit und Gemeinsamkeit eines begrifflichen Vorzuges. Jene gibt es für ihn nicht, sie ist ihm unmöglich, er könnte sie sich nur als Universale, das wirklich existiert, vorstellen. (71.) Die Dinge sind also nicht ähnlich in einer sachlichen Vollkommenheit. Sie sind einander ähnlich durch sich selbst. Es läßt sich darum auch nicht aus einer bestehenden Ähnlichkeit auf das Vorhandensein eines realen Gemeinsamen schließen. Es gibt aber auf Grund der Ähnlichkeit eine Gemeinsamkeit der Prädikate. Ein so gemeinsames Prädikat besagt eine Vollkommenheit, wenn durch seine Verbindung mit dem Subjekt kein Unvollkommensein von diesem ausgesagt ist. Aus der Behauptung, daß Sokrates weise ist, folgt so nicht, er sei unvollkommen. Die Weisheit ist also eine Vollkommenheit. Derartige Vollkommenheiten sind aber Konzepte. Denn prädiziert werden nicht Dinge, sondern Konzepte. Auf Grund des Verhältnisses von Ursache und Wirkung besteht zwischen Gott und Kreatur eine Ähnlichkeit. Weil Gott die erste Ursache ist, ist diese Ähnlichkeit unvollkommen, wir haben nicht zwei gleich vollkommene Wesen, sondern neben einem weniger vollkommenen der Kreatur das vollkommene des Schöpfers. Die Ähnlichkeit bewirkt eine Gemeinsamkeit der Prädikate, die eine Vollkommenheit bedeuten. Gott und Geschöpf lassen sich durch denselben Begriff denken. Die Unvollkommenheit dieser Ähnlichkeit kann nur hintanhalten, daß Prädikate, die eine Unvollkommenheit einschließen, von der weniger vollkommenen Kreatur auf das vollkommenere, göttliche Wesen übertragen werden. Die nämlichen begrifflichen Vollkommenheiten, die wir durch Prädikation den Geschöpfen beilegen, können daraufhin vom Schöpfer ausgesagt werden. (72.) Wann immer wir deshalb von einem Gemeinsamen sprechen, ist es nicht eine Realität in der Sache, es ist ein Konzept. Weil sich so nicht unter Berufung auf die Ähnlichkeit aus der realen Vollkommenheit Gottes und des Geschöpfes eine gemeinsame, sachliche Vollkommenheit herausschälen läßt (Sent. l. 1. di. 2. q. 9. B.), so kann infolge davon auch Ähnlichkeit nicht die Auflösung der realen göttlichen Vollkommenheit in eine Vielheit von realen Vorzügen zustande bringen. Wohl aber wird sich nicht bloß die Bildung eines unter vielen gemeinsamen Konzeptes auf Ähnlichkeit gründen, die Ähnlichkeit mit verschiedenen wird dem Geiste auch eine Handhabe bieten, die reale, göttliche Vollkommenheit in eine Fülle von Konzepten auseinanderzulegen. Die Mitteilbarkeit dieser Konzepte ist mit ihrer Gemeinsamkeit schon gegeben. Es wäre nicht die göttliche Wesen-

heit im Sinne Ockams, wenn wir dieselben realen Vollkommenheiten, die durch die geschaffene Welt zerstreut und getrennt liegen, in der Gottheit wiederdächten, nur hier gesammelt, einheitlich verbunden und ohne Zusammensetzung. Die Vielheit von Vollkommenheiten, welche die Scholastik in die sogenannte physische Wesenheit Gottes hineinnahm, ist nicht eine Mehrheit von realen, sondern von begrifflichen Vorzügen und Gottes essentia physica in der Scholastik unterscheidet sich in nichts von dem conceptus compositus proprius, durch den Ockam die Gottheit von allem anderen trennt. Der geschöpflichen Vollkommenheit entspricht auf Seite Gottes unter Ablehnung jedes realen Gemeinsamen als Äquivalent eine einzige, einfachste Vollkommenheit, die über die geschaffenen Vorzüge an innerer Güte noch hinausragt. (73.)

3. Gemeinsamkeit zwischen Gott und Kreatur dem Begriffe nach und ihre Grenze.

Gott und Geschöpf sind sich gleich; sie sind sich auch verschieden, beides durch die nämliche Realität. Der Ausdruck: Sokrates unterscheide sich vom Tiere durch die Vernünftigkeit, ist nach Ockam unzutreffend. Denn der Differenzkonzept der Vernünftigkeit könnte nicht existieren, und Sokrates würde sich doch unterscheiden. (74.) In analoger Weise, gäbe es keinen denkenden Geist mit Allgemeinbegriffen, dann bestünde von Gott und Geschöpf kein Gemeinsames und beide wären sich trotzdem ähnlich. Sie sind sich ja nicht ähnlich durch den Begriff, sondern durch sich selbst. Beide können aber ein Gemeinsames haben, nur weil sie einander ähnlich sind. Wie steht es nun mit der Gemeinsamkeit des Begriffes? Wenn ich das gleiche Wort, mit dem ich eben noch die Kreatur bezeichnete, auf die Gottheit anwende, ist mit ihm der nämliche Konzept verbunden geblieben? Hat dessen innere Struktur trotz der zugestandenen Unvollkommenheit in der Ähnlichkeit der zwei Träger gar keine Änderung erfahren? Haben wir streng einheitliche Begriffe von Gott und Kreatur? Thomas verneint das. Ockam bejaht es. Es gibt solche conceptus univoci. Was ist ein conceptus univocus? Ich nehme ein Wort zum Zeichen für ein bestimmtes Ding. Dadurch wird es Zeichen für jede Sache von gleicher Beschaffenheit. Soll dasselbe Wort für anders geartete Individuen supponieren, so ist meinerseits eine neue Bestimmung gefordert. Das Wort hat dann eine zweifache Bedeutung gewonnen, wir sprechen beide Male das nämliche Wort und haben jedesmal einen anderen Begriff. Treffe ich beide Bestimmungen unabhängig voneinander, dann

ist das Wort ein equivocum a casu. Ziehe ich aber das Wort zur Bezeichnung der neuen Kategorie heran wegen irgendeiner Ähnlichkeit der unter sie fallenden Gegenstände zur früheren oder wegen einer Abhängigkeitsbeziehung zu jener, so ist das Wort ein equivocum a consilio. Die Schule des Aquinaten nennt es analogum. Für die Reihe von Einzeldingen, für welche das Wort auf eine Aufstellung hin zum Zeichen wird, bildet sich ein eigner Begriff. Der Begriff ist einheitlich, er ist univocus. Sein einheitlicher Charakter verträgt eine strengere und mildere Fassungsform. Denn der Begriff hat eine doppelte Funktion. Er führt eine reale Form ein und supponiert für deren Träger. Sind Träger und Form in der Sache verschieden, so ist der Begriff ein conceptus denominativus; sind sie beide die nämliche Sache, so ist das der conceptus stricte univocus oder der einheitliche Begriff schlechthin. Dieser führt nicht mit Unrecht den Namen Wesensbegriff oder conceptus quidditativus. Denn er bezeichnet nichts außer der von ihm eingeführten Form, sei es eine Sache oder die Negation einer Sache. (75.) Man prädiziert ihn daher in quid. Außerdem gibt er alles, was er dem Geiste gegenüberstellt, in gleicher Weise an, d. i. alles gleich früh und in recto. Das tut der conceptus denominativus nicht. Er bringt vielmehr einen Teil des von ihm vorgeführten zuerst und in recto, den übrigen in sekundärer Stellung und in obliquo, also nicht alles in derselben, sondern in verschiedener Weise. (76.) Der denominative Konzept heißt auch conceptus connotativus; mit „denominativus" verweist man auf den von ihm bezeichneten Träger, mit „connotativus" auf das durch den Konzept Eingeführte. Ist dies eine positive Form, so nennt man den Konzept connotativus positivus, bei Negation einer solchen connotativus negativus. (77.)

Wir haben von Gott und Kreatur einheitliche Begriffe. (78.) Warum? Unsere Gotteserkenntnis ist keine unmittelbare. Dadurch ist jede Einsicht, sei sie intuitiv oder abstraktiv, ausgeschlossen, welche ihr Objekt ohne das Medium des Konzeptes erreicht. Vermitteln uns Begriffe, was wir von Gott erkennen, dann sind sie entweder einfach oder aus mehreren zusammengesetzt. Wir haben nun wohl einen zusammengesetzten Begriff, der ausschließlich auf Gott beziehbar ist, der aber, in seine Teile zerlegt, wieder in allgemeine Wesensbegriffe auseinandergeht. Aber einen einfachen, nur Gott eignen Wesensbegriff kennen wir nicht. (79.) Die einfachen Begriffe, über die wir verfügen, erstrecken sich in der Regel über Gott hinaus auf anderes. Außer Gott gibt es aber nur Geschöpfe. Wir haben also einheitliche Begriffe von Gott und Kreatur. Es läßt

sich nicht einwenden, daß sie ja denominativer Natur sein könnten. Denn einem Konzept, durch den eine andere Sache mitbezeichnet wird, muß notwendig ein Konzept vorausgehen, durch den die Sache selbst bezeichnet wird. Ich wüßte ja nicht ohne diesen, was ich anfangen solle mit jenem. Durch „mitbezeichnet" setze ich eine Sache einer anderen als der bezeichneten gegenüber. Ich muß also die bezeichnete Sache kennen. (80.) Denominative Begriffe können sich darum unter den einheitlichen finden, der Rest wird aber univoken Konzepten verbleiben. (81.) Der conceptus equivocus hat bei dieser Erwägung ausgeschieden, weil er streng genommen wenigstens zwei verschiedene Begriffe umschließt, die sich demselben Worte fügen, nicht aber einen einzigen Begriff behält, unter den sich verschiedene Dinge ordnen. Ockam hat sich den Beweis insofern außerordentlich leicht gemacht, als er sofort annimmt, daß wir Begriffe haben, durch welche wir Gott erkennen und die bei näherer Prüfung sich als universal kennzeichnen. Wie wir zu diesen Begriffen kommen, dafür ist er uns die Antwort schuldig geblieben. Aus ihrer Universalität folgert überdies noch lange nicht, daß notwendig jenes ein Geschöpfliches sein müsse, dem sie außer Gott noch applizierbar sein sollen, ja daß überhaupt, nur um die Anwendungsmöglichkeit des Begriffes zu erschöpfen, noch ein anderes außer Gott möglich sein müsse.

Lassen sich nun bestimmte Begriffe für Gott und Kreatur als univoc angeben? Jawohl. So sieht Ockam im Gegensatz zu Thomas einen einheitlichen Konzept im Seinsbegriff. Denn fürs eine bezeichnet er die Wesenheit des Dinges, oder negativ, er führt nicht mit sich sekundär Mitbezeichnetes, er ist kein denominativer Konzept, er ist conceptus quidditativus. Aber überdies, bei Anwendung des Seinsbegriffes auf eine bestimmte Sache sind wir uns nicht bewußt, daß etwas von seiner Bezeichnung ausgenommen wäre, für das dieser Begriff nie und das Wort Sein erst kraft einer besonderen Entschließung supponieren könnte. Das Bewußtsein sagt uns nichts, daß sich für uns mit dem Seinsausdruck eine andere Erkenntnis in die Sache verknüpfte, wenn wir ihn von Gott gebrauchen, eine andere, falls wir ihn von den Geschöpfen aussagen. Er ist also nicht equivoc für Schöpfer und Kreatur und darum ist er univoc von beiden. (82.)

Aber, liegt ein einheitlicher Begriff vor, der in quid von Gott und Kreatur prädiziert wird, dann ist dieser Begriff nach Thomas ein metaphysischer Grad, er ist Art oder Gattung. Der Seinsbegriff wäre Gattungsbegriff. Ockam tritt dem entgegen, nicht etwa, um von Gott und seiner Einfachheit die

Zusammensetzung fernzuhalten. Denn der univoke Konzept, mag er nun metaphysischer Grad sein oder nicht, ist für ihn niemals im Dinge. Wie die Gattung nicht in der Spezies ist, so sind beide nicht in der Sache. (83.) Wiewohl er ferner von den reinen Intelligenzen jedes denkbare innere Zusammengesetztsein ausschließt, ordnet er sie doch einem genus unter. (84.) Ihn leiten andere Gesichtspunkte. Zum Wesen des Einheitsbegriffes gehört die Aussage in quid und in recto, und alles andere ist ihm nebensächlich. Sein Übergang in einen metaphysischen Grad hängt an gewissen Voraussetzungen in der Sache. Sind die Einzeldinge, denen der conceptus univocus zukommt, voneinander nur der Zahl nach verschieden, dann wird der Einheitsbegriff zum Artbegriff. Sind sie nicht vollkommen ähnlich und ist ihr Unterschied größer als nur der Zahl nach, besteht aber immerhin noch zwischen ihrer Vollkommenheit eine gewisse Proportion, so ist im conceptus univocus der metaphysische Grad der Gattung gegeben. Hört auch dieses Proportionalitätsverhältnis auf und stehen die realen Vollkommenheiten nur mehr zueinander in unvollkommener Ähnlichkeit, dann läßt sich der Einheitsbegriff weder als Art noch als Gattung ansprechen. (85.) Nun sind sich Gott und Kreatur ähnlich, aber nur unvollkommen. (86.) Der tatsächliche Abstand zwischen beiden ist unendlich. Es kann also von einem Genusbegriff keine Rede sein, das gilt für sämtliche Einheitsbegriffe, die wir von Gott und Geschöpf besitzen. (87.) Der Seinsbegriff läßt sich aber noch aus einem besonderen Grunde nicht zum Genus prägen. Das Genus beschränkt sich immer auf bestimmte Dinge, und trennt diese von den übrigen, nicht so der Seinsbegriff. (88.) Ein genus ist nie prädizierbar von jeder species und Differenz, wohl aber der Seinsbegriff. (89.) Es wäre darum verfehlt, ihn in die Gattung zwängen zu wollen.

Wie sicher ihm das auch für den Seinsbegriff ist, gegen die Unmöglichkeit, daß Einheitsbegriffe, die wir von Gott und Kreatur verwerten, ja als Gattungsbegriffe gedacht werden könnten, kommen ihm doch Bedenken. Mag man die Vollkommenheit Gottes ins Ungemessene steigern, ein Geschöpf nähert sich ihr doch in höherem Grade als ein anderes. Als völlig absurd wird man nach ihm den Fall nicht von der Hand weisen dürfen, daß ein Geschöpf in seiner Vollkommenheit bis auf solche Nähe an Gott herankommen könnte, daß man schon von einer Proportion zu sprechen berechtigt wäre. Die conceptus univoci, die von Gott und jener Kreatur prädizierbar sein würden, könnten von da an als Gattungsbegriffe charakterisiert werden. (90.)

Mit dem Seinsbegriff ist die Reihe der Wesensbegriffe, die im Umfang unseres Erkennens liegen, und ebensogut göttlichen Inhalt wie geschöpflichen berühren, nicht erschöpft. Dahin gehören noch alle Konzepte, die ihre Vollkommenheit in einer Form bringen, daß sie die von ihr vertretene Sache nicht als zu einem anderen, zugleich vom selben Konzept bezeichneten Dinge bezogen erscheinen läßt, sondern diese gesondert und selbständig vorführt. Das sind Begriffe, wie Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe u. s. f. (91.) Dem einheitlichen Charakter geschieht nicht Eintrag dadurch, daß dieselbe begriffliche Vollkommenheit im Geschöpfe für ein Akzidenz, im Schöpfer für eine Substanz supponiert. Das bedingt keine Wirkung und Änderung für den Einheitsbegriff. Maßgebend ist nur, ob der gedankliche Vorzug in abhängiger oder verselbständigter Form geboten ist. So kommt es, daß dieselben Vollkommenheiten in abstraktem Gewande sich als einheitliche Wesensbegriffe von Gott und Kreatur ausweisen, aber konkret gefaßt, bei sonst unveränderter Sachlage, sich sogleich in einen conceptus equivocus wandeln. Das Abstraktum „Weisheit" verschafft in der Tat eine quidditative Erkenntnis in die geschaffene, wie in die ungeschaffene Weisheit. Denn es wird von beiden in quid und in recto prädiziert. Ganz anders das Konkretum „weise". Von Gott ausgesagt, supponiert die durch dasselbe eingeführte Vollkommenheit für die Substanz des Trägers und seine Wesenheit. Denn in Gott inhäriert kein Akzidenz. (92.) Das Konkretum bezeichnet also für Gott in quid und in recto, gerade so wie das Abstraktum. Das gleiche Konkretum supponiert aber in Ansehung seiner Vollkommenheit bei der Prädikation von einem Geschöpfe nicht mehr für die Wesenheit selbst, sondern für eine der Wesenheit anliegende Zuständlichkeit, und zwar für sie als solche. (93.) Die nämliche Vollkommenheit, die auf Gott in quid und in recto in Anwendung kam, bezeichnet nun für das Geschöpf sekundär und in obliquo. (94.) Mit dem Abstraktum blieb derselbe quidditative Begriff verbunden, ob es zu Gott oder zur Kreatur in Beziehung trat. Der Begriff büßte nicht seine Einheit ein und war univoc für beide. Dem Konkretum aber legt sich ein Wesensbegriff an, sobald ich es geltend mache für Gott, dagegen ein denominativer Begriff, wenn es in Supposition kommt für die Kreatur. (95.) Wir sagen: das Abstraktum bezeichnet univoc und quidditativ, das Konkretum equivoc. Wollte man daraus folgern, daß der abstrakte und konkrete Ausdruck im Augenblicke ihres Gebrauchs von der Gottheit synonime Bedeutung erlangten, so wäre das ein Irrtum. Die Unterscheidung gründet sich auf die reale Trennung beider im Geschöpfe. Ihre Verschiedenheit fällt nur mit diesem Fundamente. (96.)

Mit unserer quidditativen Gotteserkenntnis erfassen wir nichts, das Gott allein eignete. Sie erlaubt ja keinen unvermittelten Einblick ins göttliche Wesen, sondern ist auf Begriffe gerichtet, die nur Abzüge des göttlichen Inneren geben (97.), und diese Abdrucke sind allgemeiner Natur. Wir haben aber gotteigne Konzepte. Sie sind jedoch alle, soweit sie einfach sind, konnotativ. Jeder konnotative Konzept beschäftigt sich nun mit der göttlichen Natur, insofern er von ihr prädiziert wird, aber keiner gibt sich ab mit deren Wesenheit, sondern jeder mit etwas, was außer derselben liegt, aber zu ihr in Beziehung steht. Einige von ihnen zielen auf geschöpfliche Unvollkommenheiten und bringen sie durch Verneinung in Zusammenhang mit der Gottheit. So wird durch das Prädikat „unendlich" die göttliche Substanz als Sache ohne Grenze und Schranke markiert, mit „ewig" als Ding ohne Anfang und Ende ausgegeben, mit „unverursacht und unvergänglich" als ein Reale ohne Ursache und ohne zerlegbare Teile angesagt. Daneben finden sich Begriffe, die ohne jede Negation ausschließlich Gott in der Hinordnung auf ein Außenstehendes zeigen, z. B. das Attribut „Schöpfer" stellt Gott als Ursache der Kreatur vor; mit „allmächtig" ist die Erstreckung der göttlichen aktiven Potenz auf alles nicht repugnierende ausgedrückt. Wenn wir diese Eigenschaften der Gottheit beilegen, so sind wir uns zugleich bewußt, daß ihre Prädizierbarkeit mit dieser Aussage auch ihr Ende hat. Die Konzepte gelten uns als auf Gott beschränkt. (98.)

Dieser Zug ist aber nach Ockam nicht all den konnotativen Konzepten inne, die wir Gott zusprechen. Es gibt Begriffe solcher Art, die für sich den Universalcharakter in Anspruch nehmen. Das sind vornehmlich die Seinsbeschaffenheiten. Weil sie dem Seinsbegriff folgen, greifen sie so weit wie dieser; Gott und Geschöpf sind also ihnen untergeordnet. Ferner supponieren das Eine, das Wahre und das Gute für die gleiche Realität, wie das Sein; jedoch hält sich der Seinsbegriff an die Wesenheit und darüber an nichts. Die Seinsattribute übergehen das Wesen des Dinges und betonen nur seine Zukehr zu einer fremden Sache. (99.) Das Wahre und das Gute haben positives Gepräge; die Gottheit ist als mögliches Objekt des Verstandes und Willens berücksichtiget. Im Einen herrscht das negative Moment. Dem Einzelding wird die Negation einer Vielheit angeschmolzen. (100.) Daraus, daß in der Definition der drei Seinsattribute als Bestandteil der Seinsbegriff auftritt, darf nicht geschlossen werden, sie seien nicht einfache oder rein konnotative Konzepte und müßten als Verquickung eines quidditativen Begriffes mit einem konnotativen angesehen

werden. (101.) Denn die Definition ist nicht das definierte. Beide supponieren nicht einmal für einander, wohl aber supponieren beide für dieselbe Sache. (102.)

Noch sind uns keine anderen, als nur einfache Konzepte zur Untersuchung vorgelegen. Vereinigen sich nun solche Begriffe in einen, so mag ja der gewonnene Konzept noch universaler Natur sein, wird aber dieses Verfahren fortgesetzt, so muß einmal ein Gott allein eigner Begriff zur Entstehung kommen. Wir erhalten eine Summe von begrifflichen Vorzügen, der am Ende mit keinem Geschöpfe ein Gleichartiges gegenübergestellt ist, und die nur noch für Gott supponiert. Dieses Konglomerat ist nicht Gott, aber durch dasselbe unterscheiden wir Gott von allem anderen, nicht durch etwas, was in Gott selbst wäre. Denn wir erkennen Gott nur in einem Konzepte, nicht in sich. (103.) Ein zusammengesetzter Sonderkonzept von Gott ersteht aber schon, wenn ein quidditativer Begriff und ein konnotativer Sonderkonzept zu einer Einheit werden. Ein derartiger Begriff ist gegeben, wenn ich Gott als das höchste Wesen einschätze. Hier hat sich der quidditative Seinsbegriff mit einem Doppelbegriff konnotativer Art zusammengeschlossen, der sich aus einem positiven und negativen Elemente konstituiert. Denn das Adjektiv „höchst" bedeutet einmal „höher als alles andere" und dann „nichts höher als sein Träger". (104.)

Mit dem zusammengesetzten Konzept hat sich der Ring all der Vollkommenheiten, die wir dem göttlichen Wesen zuteilen, geschlossen.

4. Verschiedenheit in den auf Gott angewandten Begriffen.

In welchem Verhältnis stehen nun diese göttlichen Vollkommenheiten untereinander? Nach albertinisch-thomistischer Anschauung hat man einen Unterschied anzunehmen. Denn die Namen der göttlichen Vorzüge sind nicht synonym. Bis zur praecisio obiectiva wird aber die Verschiedenheit nicht durchgeführt werden können; denn die Verbindung der sich wechselseitig ausschließenden Vorzüge wäre als Zusammensetzung zu betrachten und diese muß wegen der Einfachheit Gottes vermieden sein. Es empfiehlt sich also eine Unterscheidung ohne Zusammensetzung. Der einzelne Vorzug sagt in seiner Begriffserklärung nichts von den übrigen, explicite enthält er sie daher nicht, aber er ist sie; implicite schließt er sämtliche ein. Diese Meinung teilt Ockam nicht.

Es wird ihm dafür die Lehre von der Synonymität der göttlichen Attribute unterschoben. Ihre gegenseitige Ausson-

derung hätte er nur zugegeben, inwieweit sich diese auf die Verschiedenartigkeit des göttlichen Wirkens nach außen gründete. (J. Pohle, Lehrb. d. Dogm. I. Bd. Paderborn, 1905, S. 75.) Das ist unwahr. Er selbst tritt nachdrücklichst einer solchen Auffassung entgegen. Die Attribute unterscheiden sich nicht einfachhin durch die Konnotata. Es sind ja gar nicht alle Attribute konnotativ und die konnotativen sind voneinander keineswegs formell verschieden durch die Konnotata. Die formale Differenz eines Zeichens von den anderen kann doch nicht in etwas liegen, das gar nicht das Zeichen ist. Zeichen und Bezeichnetes sind aber nicht dasselbe. Das Zeichen wird sich daher von anderen auch nicht durch das Mitbezeichnete unterscheiden, sondern durch sich selbst. (105.) Nichts liegt ihm ferner, als die Attribute alle in konnotativem Sinne auslegen zu wollen, um daraus ihre Besonderung herzuleiten. Er steht nicht bloß gegen eine derartige allgemeine Deutung der begrifflichen Vollkommenheiten Gottes auf, er verwirft auch eine gleiche Erklärung der realen, göttlichen Vollkommenheit. Gott ist nicht weise, sagt er, weil er die Ursache der Weisheit ist, auch nicht, weil er die Weisheit der Kreatur in sich enthält, er ist weise durch sich selbst. (106.) Und trotzdem hält Ockam, daß sich sämtliche Attribute vollständig sondern; mögen sie konnotativ sein oder nicht, keines behält das andere. Warum? Die göttlichen Attribute sind verschieden, weil die Begriffsumschreibung des einen verschieden ist von der Begriffsbestimmung des anderen. (107.) Das ist ihr innerer oder formeller Unterschied. Dieselben Attribute sind aber Konzepte; der Konzept ist ein Bild der Sache, eine Verschiedenheit der Konzepte muß daher ruhen auf einer Verschiedenheit von Seite der Sache. (108.) Der Konzept supponiert für die Gottheit. Ein Begriff, der neben der göttlichen Natur noch anderes zur Kenntnis bringt, ist nicht identisch mit einem Begriffe, der Erkenntnis der göttlichen Wesenheit und keiner anderen Sache ist. Die begriffliche Weisheit als Sonderkonzept wäre darum verschieden von der begrifflichen Weisheit als Universalkonzept. Attribute, von denen keines als Zeichen für etwas im Umlauf ist, das die anderen nicht bezeichnen, sind synonym. Attribute, deren Supposition sich auf die Gottheit beschränkt, würden darnach keine Verschiedenheit in Begriffe zeigen. Sie deckten sich nicht mit unseren Gottesbegriffen. Soweit diese Allgemeinbegriffe sind, supponieren sie für vieles (109.), gleichviel ob der Konzept identisch mit dem Erkenntnisakte ist oder nicht. Ein Unterschied wird in sie nicht dadurch hineingetragen, daß der eine für vieles Vertretung leistet, der andere nicht. Das würde mit der universalen Anlage des Konzeptes

streiten. Eine Differenzierung tritt auch nicht in ihnen auf, inwiefern sie als Ersatz für die nämlichen Einzeldinge herangezogen werden. Ihre Verschiedenheit wird erst dadurch begründet, daß dieser seiner Natur nach als Symbol eines Dinges steht, für das jener nicht supponieren kann, oder umgekehrt. Unsere Gottesbegriffe scheiden sich also noch nicht darin, daß sie von uns an Stelle Gottes hingenommen werden müssen; denn so supponiert ein jeder für das nämliche. Ihr Unterschied offenbart sich erst damit, daß der eine außerdem etwas bezeichnet, was der andere nicht vertritt. (110.) Die gegenseitige Ausscheidung verlangt nicht, daß bei jedem Begriffe sich diese Besonderheit einstellt. Denn supponieren zwei Begriffe, wie der höhere und der niedere (111.), für die gleiche Reihe, und der eine außerdem für nichts, der andere noch für anderes, so ist ihre Verschiedenheit erwiesen. Wie es darum ohne reale Vielheit keine Allgemeinbegriffe gäbe, so würde es ohne reale Verschiedenheit auch nicht voneinander verschiedene Allgemeinbegriffe geben. Und darin liegt das Fundament ihres Unterschiedes. Existierte außer Gott kein anderes, er wäre Sein, wie jetzt, die Weisheit zierte ihn, wie sonst, aber der Seinskonzept wäre unmöglich, nicht bloß subjektiv, auch objektiv. Der Satz, in dem das Attribut der Weisheit Gott zugesprochen wird, wäre falsch. (112.) Es fehlten ja die Allgemeinbegriffe. Und, fände sich neben Gott nicht real verschiedenes, so mangelten in der gleichen Weise verschiedene Begriffe; denn keiner vermöchte, zu den übrigen verglichen, für ein anderes zu supponieren. (113.)

In unsere Erwägung scheinen die konnotativen Sonderbegriffe, die wir von Gott haben, nicht aufgenommen zu sein. Weil sie für Gott ausschließlich supponieren, könnte man versucht sein, sie für synonym zu nehmen. Das wäre nicht angängig. Denn wie sich ein Konzept schlechthin von den anderen dadurch unterscheidet, daß er etwas bezeichnet, wofür die anderen nicht supponieren, so wird der Unterschied des konnotativen Konzeptes von den Begriffen gleicher Art sich darin zu erkennen geben, daß der Konzept etwas mitbezeichnet, was an den übrigen keinen Vertreter hat. Mögen darum diese Begriffe immerhin für die gleiche, göttliche Realität supponieren, die reale Verschiedenheit ihrer Konnotata, die sie zugleich mitbezeichnen, bewirkt ihren inneren Unterschied. (114.) Dächten wir uns diese Mitbezeichnung von Seite des Begriffes als aufgelassen und seine Bedeutung auf die Gottheit eingeschränkt, dann wäre das ein wesentlich anderer Begriff. Wiederholten wir dies Vorgehen auch bei den anderen, so fielen die Begriffe in einen einzigen zusammen. Ihre Verschiedenheit wäre aufgehoben. (115.)

Für die konnotativen Allgemeinbegriffe erübrigt sich ein besonderes Eingehen. Denn als Allgemeinbegriffe ordnen sie sich der früheren Überlegung ein, als Konnotativkonzepte aber folgen sie zugleich den eben ausgeführten Gedanken.

5. Keine Verschiedenheit in Gott.

Bisher war Wesen und Innenverhältnis der göttlichen Vollkommenheiten von uns der Betrachtung unterstellt; nun soll uns Ockam zu tieferem Eindringen in deren Außenverhältnis die Wege weisen. Wie hat man sich die Beziehungen der göttlichen Attribute zu ihrem Träger zu denken? Oder besser gefragt, wie hat man sie sich nicht zu denken? Die göttlichen Vollkommenheiten sind Konzepte. (116.) Zwischen ihnen und Gott besteht keine Identität. Sie sind nicht in Gott. Also ist weder ihre Zusammensetzung noch ihre Verschiedenheit in Gott.

Sie sind nicht in Gott. (117.) Denn der Konzept ist ein ens rationis, das nur als Gegenstand des Denkens existiert. Gott selbst dagegen hat ein wirkliches Sein. (118.) Der Konzept supponiert für Gott, er wird ja von ihm ausgesagt. (119.) Das, was supponiert, ist aber ein anderes von dem, für das es supponiert. Auch in quid von der Sache prädiziert, wird der Konzept kein Bestandteil des Dinges; er bleibt, was er ist, Ausdruck des realen Wesens. (120.) Im Konzept kommen Gott und Kreatur überein. Das Gemeinsame ist aber nichts in der Sache. (121.)

Sind Gott und Konzept in realem Auseinander, dann wird durch Zusammensetzung von Konzepten Gott nicht ein Zusammengesetztes, er bleibt einfach, wie vorher. (122.)

Die Verschiedenheit des begrifflichen Inhaltes hatte auch Thomas nicht mit in das göttliche Wesen hineingenommen. Er trennte so die Begriffe und ihre Unterscheidung; jene sind in der Gottheit und gehen mit ihr dem Denken voraus, diese folgt demselben. Nichtsdestoweniger komme diese distinction der Sache zu; denn das Ding unterscheide sich auf Grund derselben von sich selbst ratione oder im Begriffe. Damit verlegt Thomas nach Ockam einmal die Begriffe, das andere Mal ihren Unterschied in die Gottheit. Beides ist für Ockam unannehmbar.

Sind die Konzepte die reale Wesenheit Gottes und sind sie verschieden, dann ist ihre Verschiedenheit entweder eine Verschiedenheit in der Sache oder eine begriffliche Verschiedenheit. Ist sie Verschiedenheit in der Sache und hält man die Identität der Konzepte mit der Gottheit, dann gibt man die

Einfachheit Gottes preis. Läßt man diese nicht zerstören, dann löst sich das reale Ineinander zwischen Gott und den Begriffen und beide stehen sich gegenüber wie reale Einheit und reale Vielheit. Nimmt man den Unterschied für begrifflich, dann behauptet man unmögliches. Denn nichts, was die reale Wesenheit Gottes ist, unterscheidet sich im Begriffe von etwas, was die nämliche Realität ist, sondern Dingliches sondert sich von Dinglichem einzig und allein wieder dinglich. Warum? Die Verschiedenheit folgt dem Verschiedenen. Ist also der Konzept die Sache, der Konzept aber das Verschiedene, so ist die Sache das Verschiedene. Die Verschiedenheit der Sache wird nun zur Verschiedenheit des Konzeptes. Es geht nicht an, die Begriffe als real und ihren Unterschied noch als begrifflich weiterführen zu wollen. Denn die reale Verschiedenheit ist zwischen Dingen, die begriffliche Verschiedenheit ist also zwischen Begriffen, nicht zwischen Sachen. Ist aber diese nicht in der Sache, dann ist es unmöglich der Begriff.

Identität und distinction, die dem Begriffe folgen, lassen sich nicht verbinden mit Identität und distinction, die der Sache folgen. Daß sich zwei Vollkommenheiten der Sache nach nicht, dem Begriffe nach aber schon unterschieden, ist unmöglich. (123.) Man sagt auch nicht, daß zwischen zwei Begriffen eine Identität oder ein Unterschied der Sache nach vorliege. Es geht daher nicht an, den Sachen eine Identität oder Verschiedenheit dem Begriffe nach einzuräumen. Nicht ist die reale göttliche Weisheit von der realen göttlichen Güte verschieden dem Begriffe nach, und nicht ist die begriffliche, göttliche Weisheit mit der begrifflichen, göttlichen Güte identisch der Sache nach. (124.)

Begrifflichen Unterschied und reale Identität kann man auch nach Ockam zugleich von der Gottheit aussagen, aber nie durch reales Ineinander von Begriff und Sache, sondern nur im Wege der Supposition. Denn die göttlichen Attribute in suppositio personalis sind einander real identisch, sie sind Gott. Die nämlichen göttlichen Attribute in suppositio simplex sind voneinander begrifflich verschieden, sie sind Begriffe. (125.)

Aus dieser Erwägung geht hervor, daß man die Attribute ohne ihren Unterschied nicht dem göttlichen Seinsinhalte einweisen könne. Es lassen sich nicht die Begriffe in die Sache, ihr Unterschied aber ins Erkenntnisgebiet stellen. Es gibt keinen begrifflichen Unterschied zwischen Dingen. Aber ebensowenig gelingt es, den begrifflichen Unterschied ins göttliche Wesen zu überführen, und diesen als real gelten zu lassen, während die Begriffe im Verstande bodenständig bleiben sollen. Es existiert kein realer Unterschied zwischen Begriffen.

Dieser Unterschied kann jedenfalls nicht in die Gottheit eingezogen werden unabhängig von jeder Begriffsbildung etwa in der Weise, daß die göttliche Wesenheit von einer realen Seite durch das Denken angefaßt wird, ohne sie von allen Seiten zu ergreifen. Denn ein einfaches kann nicht zum Teil erkannt und zum anderen Teil nicht erkannt werden; entweder erkenne ich davon alles oder nichts. (126.) Ich kann zwar eine göttliche Vollkommenheit denken und die andere nicht, aber das ist nicht die reale, dem Denken vorausgehende Vollkommenheit, sondern eine begriffliche, dem Denken folgende, und diese ist nicht Gott.

Jedoch wird auch die Verschiedenheit der begrifflichen Vollkommenheiten Gottes nicht zur Verschiedenheit der Sache. Der Intellekt, der von derselben Sache verschiedene Begriffe formt, sei einer Ursache vergleichend gegenübergestellt, die verschiedene Zuständlichkeiten in demselben Subjekte hervorbringt. Wer wird nun sagen wollen, daß durch die eingetretene Veränderung das Subjekt real verschieden geworden sei von sich selbst? Einen realen Unterschied haben wir doch nur zwischen den inhärierenden Akzidentien oder zwischen der Sache mit einer solchen Bestandsweise verglichen zur nämlichen Sache mit der anderen Beschaffenheit. Warum soll darum in unserem Falle wegen der entstandenen Begriffe die Gottheit sich von sich selbst begrifflich unterscheiden? Die begriffliche Verschiedenheit beschränkt sich lediglich auf die Konzepte, mag jeder von ihnen mit dem Objekte ein Ganzes bilden oder nicht. (127.) Sie zieht sich nicht über die Begriffe hinaus ins Innere der Sache. Dadurch würde sich ja das Außending verändern.

Bewegt sich aber die geistige Tätigkeit dem Objekte gegenüber in verschiedenen Auffassungsweisen, so wächst dadurch in der Sache dem Gegenstande weder etwas zu, noch erleidet er einen Verlust. Das Außending bleibt von den Vorstellungserlebnissen unberührt. Sein Eigentum ist unverändert das gleiche nach dem Denken, wie vor demselben. Unterscheiden sich also die dem Geistesleben zugehörenden Geschehnisse, so beginnt damit kein Unterschied in der Sache. Unterscheiden sich jene dem Begriffe nach, so sagt das auch keinen begrifflichen Unterschied der Sache von sich selbst. (128.)

Aber angenommen, es käme in der Sache durch den in Aktion tretenden Intellekt eine Verschiedenheit zur Entstehung, wo ist das verschiedene? Denn die Verschiedenheit ist nicht das Verschiedene. Ist das Verschiedene, ebenso wie die Verschiedenheit, ein in der Sache gegebenes? Ist es ex natura rei vorhanden? Oder ist das Verschiedene im Gegensatz zur Ver-

schiedenheit ein der Verstandestat folgendes? Im ersten Falle hätten wir mit der real gedachten Verschiedenheit ein real verschiedenes in der Sache und wieder würde sich deswegen die Sache nicht unterscheiden von sich selbst dem Begriffe nach, sondern vielmehr der Sache nach; im zweiten Falle unterschiede sich die Sache nicht durch etwas, was sie selbst ist, sondern durch etwas, was sie nicht ist, durch ein ihr äußeres, durch den Begriff. Das ist unmöglich, nicht nur dem Begriffe nach, auch der Sache nach. (129.)

Sind also die Attribute in Gott, dann ist es auch ihre Verschiedenheit und umgekehrt. Sind aber die Attribute nicht in Gott, dann auch nicht ihre Verschiedenheit und umgekehrt.

Während nun bei Thomas die Begriffe, soferne sie etwas in der Sache sind, ebenso wie die Sache dem Denken vorausgehen, ihr Unterschied aber dem geistigen Tätigwerden folgt, Ockam dagegen die Begriffe und ihre Unterscheidung dem Denken nachsetzt, liegt für Skotus alles: Sache, Begriff und Unterschied vor dem Erkennen. Trotzdem ist ihm der sachliche Unterschied nicht der begriffliche. Er betrachtet den Begriff als Formalität und scheint der Überzeugung, daß in derselben Sache sich mehrere nicht durch reale, sondern durch formale Distinktion geschiedene Formalitäten zusammenfinden können. Ockam weist auch diese Meinung zurück. Die formale Unterscheidung fällt ihm, wie allen Gegnern des Skotus, mit der realen zusammen. Davon läßt er freilich eine Ausnahme zu. Das Gegenteil erklärt er nämlich trotzdem für möglich, dort, wo Schrift und Glaube es verlangen, aber nur dort. So verteidigt er zwischen göttlicher Wesenheit und den subsistierenden Relationen die distinctio formalis, und er versichert, daß ihr in den Geschöpfen nicht weniger und nicht mehr Schwierigkeit entgegensteht als dort. Aber ihre Existenz in den Kreaturen habe nicht die Schrift für sich. Diese Äußerung wird etwas verständlich, wenn wir erwägen, daß Ockam die Einheit der Natur und Dreiheit der Personen in der Trinität als Identität einer Sache mit mehreren Sachen versteht und für ihn zwischen distinctio formalis und einer so gearteten Identität in der Wirklichkeit vollständige Gleichung waltet. Skotus sagt nun, seine Formalitäten seien alle ex natura rei von einander verschieden; er lehrt zugleich, die göttlichen Vollkommenheiten und überhaupt alle Begriffe seien Formalitäten. Dagegen wendet Ockam ein, daß die Verschiedenheit kontradiktorische Aussagen ermöglicht. Lassen sich diese einem Objekte gegenüber vollziehen, dann zerfällt es entweder in verschiedenen Sachen oder in verschiedene Begriffe oder in Sache und Begriff. Ein Auseinandertreten in Sache und Begriff oder

in verschiedene Begriffe ist durch kontradiktorische Prädikate nicht mehr erwirkbar, wenn für die Begriffe der gleiche Unterschied gilt, der in den Dingen herrscht. Denn die Verschiedenheit ex natura rei ist eine Verschiedenheit in der Sache. Skotus hat dadurch die distinctio rationis ausgeschaltet und zugleich uns mit seiner distincto formalis keine von der distinctio realis lösbare Unterscheidung in die Hand gegeben. Dem realen Unterschied verwehrt nun die Einfachheit Gottes den Eintritt in die göttliche Wesenheit. Dadurch ist auch der formalen Verschiedenheit der Zugang in die Gottheit gesperrt und es ist daraufhin die reale Weisheit Gottes so wenig von der Wesenheit verschieden, wie die Wesenheit von sich selbst. (130.) Gegen die Vielheit von Formalitäten in derselben Sache spricht auch der Umstand, daß das, was real identisch ist, eine strengere Einheit haben wird, als das, was real verschieden ist. Ein der Sache nach Vieles kann aber der Formalität nach Eines sein, also wird doch noch mehr ein der Sache nach Eines ein der Formalität nach Eines sein. (131.)

Nachdem die albertinisch-thomistische Richtung alle göttlichen Vollkommenheiten in der physischen Wesenheit Gottes gesammelt hatte, suchte sie diese untereinander in einen Zusammenhang zu bringen. Sie fing an, zu prüfen, ob sich unter ihnen nicht eine Vollkommenheit fände, die der Gottheit als am frühesten zukommend gedacht werden dürfte. Sie verlangte von ihr, daß sich Gott durch dieselbe von allem anderen vom Grunde aus unterscheiden müsse, daß sie die Wurzel aller anderen göttlichen Vorzüge darzustellen habe, während sie selbst in nichts anderem ihren Grund haben dürfe. Diesen Forderungen schien für viele das Sein gerecht zu werden und sie erhoben es zur metaphysischen Wesenheit Gottes. Für Ockam ist eine solche Konstruktion von Anfang an hinfällig. Denn wenn in Gott kein Unterschied angenommen werden kann, läßt sich auf Grund desselben auch kein Zusammenhang herstellen. Es gibt in Gott nichts, was der Wesenheit näher oder entfernter stünde. Man kann etwa die Allmacht nicht als Vollkommenheit ansprechen, die so dem Intellekte und Willen eignete, daß diese früher als jene der Wesenheit zukämen. Was will man damit eigentlich sagen? Soll dadurch das der Allmacht zunächst liegende als Konzept bezeichnet werden, dann hätte ein Begriff den Vortritt vor der Sache; oder man meint damit eine Sache, dann wären Intellekt und Wille real verschieden von der Wesenheit. Es ist also in derselben Sache weder der Intellekt früher als der Wille, noch kommen beide vor der Allmacht, und auch die Wesenheit ist nicht früher als sie alle. Denn es gibt in Gott keinen Unterschied. (132.) Unter

diesem Gesichtspunkte lassen sich auch die Begriffe nicht in ein System bringen, weil eben keiner für etwas in der Gottheit supponieren kann, was ihr früher gehörte als das, wofür die anderen Stellvertretung üben. Es supponieren ja alle für das nämliche. Doch haben wir von Ockam keine Einwendungen zu besorgen, wenn wir uns den Begriff der Wesenheit als das zugrunde liegende Prius für alle übrigen, göttlichen Attribute vorstellen wollen. Welche Vollkommenheit wir dann unter der Wesenheit begreifen möchten, ist uns vollständig überlassen, wenn wir uns nur hüten, die erdachte Ordnung verdeckter Weise in der Sache unterzubringen. (133.) Viel ist uns übrigens mit dieser Konzeption nicht geholfen. Denn in der Denkweise Ockams ist sie zur aprioristischen Deduktion der göttlichen Eigenschaften aus einem und demselben Begriffe durchaus nicht verwertbar. Dazu genügt nicht jedes Nacheinander der Begriffe. Dazu verlangt er eine Beziehung, wie sie sich findet zwischen höheren und niederem Begriff oder zwischen dem Ganzen und seinen Teilen; sie könnten sich auch verhalten, wie der Träger zu seinem Akzidenz; endlich ist nach ihm das Beweisverfahren a priori nur noch dann eingeleitet, wenn ich zur Erkenntnis einer Beschaffenheit vom Subjekte komme, durch die Definition, welche die realen Teile des Definierten zum Ausdruck bringt. (134.) Nun zeichnet aber vor den anderen Attributen den Konzept der Wesenheit nicht größere Allgemeinheit, sondern stärkere Fülle aus; ebensowenig ist er, als vorausgehend, das Ganze, und sind die ihm folgenden Eigenschaften seine Teile. Damit kehrten wir das Verhältnis wieder um; denn der Teil ist früher als das Ganze. Kein Begriff ist weiter das Akzidenz eines anderen. Und ließe sich wirklich der Konzept der Wesenheit definieren, als real wären die Teile eines ens rationis in keinem Falle zu werten. Wollte man aber zurückgreifen auf das, wofür die Konzepte supponieren, so würde jedenfalls nicht durch die quidditativen Begriffe, die den Konzept der Wesenheit zum Fundamente fordern, etwas eingeführt, das real von dem verschieden wäre, was im Konzept der Wesenheit seine Vertretung hat.

6. Die göttlichen Attribute und ihre Beweisbarkeit.

Der ontologischen Ordnung entspricht nicht die logische Folge. Jene zielt auf das dem Sein nach Frühere, diese bestimmt sich nach dem Aufeinander in unserem Erkennen. Einen ontologischen Zusammenhang der göttlichen Vollkommenheiten hat Ockam abgelehnt; wie hat er seiner Meinung von ihrem

logischen Zusammenschluß Ausdruck gegeben? Lassen sich nach ihm überhaupt diese Vorzüge von Gott im Wege des Schlusses beweisen, und zwar durch Ableitung aus Begriffen und Aufzeigen eines der Prädikation nach zu Gott Früheren, das wegen seiner Beziehung zu beiden uns bestimmt, seine Vorzüge der Gottheit zuzuerkennen? Es ist für ihn nicht möglich, daß ein Begriff für ein Früheres in der Gottheit supponierte, weil er jeden Unterschied vom göttlichen Wesen ausschließt. Aber es konnte in der Natur eines Konzeptes begründet sein, früher als andere für Gott zu supponieren. Die Zugehörigkeit der anderen zu derselben Sache ließ sich dann erkennbar machen durch die Erkenntnis des vorausgehenden Konzeptes und seiner Beziehung zu diesen. Freilich ist außerdem noch eine bestimmte Färbung dieser Relation Erfordernis. Ockam unterscheidet deshalb.

Für die konnotativen Konzepte mit Universalcharakter besteht nach ihm eine solche Möglichkeit. (135.) Denn diese Konzepte haben zur Voraussetzung einen quidditativen Allgemeinbegriff (136.), dem sich Gott und Kreatur unterordnen. Überdies tritt in die Definition solcher Konzepte der Wesensbegriff, den sie zur Unterlage haben, als Bestandsteil ein, der im Gegensatz zur obliquen Stellung des anderen Konstitutives in recto prädiziert wird und in suppositio personalis real verschieden von diesem ist. (Sent. l. 1. di. 2. q. 1. L.) Die gegenseitige Verbindung lagert demnach hier derart, daß nach den früheren Ausführungen durch Vermittlung dieses Universalkonzeptes, dem die aufgerufenen Begriffe zuerst zukommen, ihre Aussage von den unter ihn befaßten Einzeldingen in die Wege geleitet werden kann. (137.)

Ganz anders bei den Wesensbegriffen. Sie werden von den ihnen untergebenen Individuen ohne Zwischenglied gespalten, es schiebt sich kein Mittelbegriff zwischen den höheren Konzept und das darunter fallende Einzelding. Sämtliche Sätze, in denen wir von der Gottheit Wesensbegriffe prädizieren, sind daher unmittelbare Aussagen. (138.)

In gleicher Weise lassen sich die konnotativen Sonderbegriffe nicht a priori erschließen. Ich habe hier keinen Konzept, dem das Prädikat näher stünde, als der Sache. Denn der Sonderbegriff ist Eigentümlichkeit eines Dinges, nicht eines Konzeptes. Eine solche Beschaffenheit muß darum auch früher prädizierbar sein von der Sache, als von ihrem Begriffe. Es läßt sich ebensowenig eine von Gott verschiedene Realität vorschützen, dem die göttlichen Sonderbegriffe vor der Gottheit eigneten, weil sie ja als solche ausschließlich göttliches

Eigentum sind. Zu einer aprioristischen Ermittlung fehlt also auch hier das notwendige Bindeglied. (139.)

Dagegen erfüllt der zusammengesetzte Konzept wieder die dafür geforderten Bedingungen. Denn der Teil ist früher als das Ganze. Mit ihm fallen alle Vorzüge, die ihm angeschlossen sind, an das Ganze. (140.)

Eine andere Frage ist mit der Antwort auf die vorgebrachte in uns rege geworden. Ergibt sich die Prädikation dieser Vollkommenheiten von Gott wenigstens durch demonstratio a posteriori als unanfechtbar gesichert? Hier schwankt der in Skepsis befangene Gelehrte ganz bedeutend. Wir sahen, daß er nur durch die Annahme, ein Verursachtes bedürfe auch zu seiner Erhaltung eines anderen, einen Entstehungsprozeß ins Unendliche aufhalten zu können glaubt. Denn das daraus sich ergebende Nebeneinander von Kettengliedern mit unendlicher Zeitdauer erscheint ihm absurd (cfr. Existenz Gottes; Sent. l. 1. di. 2. q. 10. O.). Durch den Wegfall eines unendlichen Werdeganges ersteht ihm eine erste Ursache. Als erste Ursache ist sie ohne Ursache, also auch nicht erzeugbar. (141.) Weil ohne Ursache, wird sie nicht als im Sein hinfällig, sondern als notwendig gedacht werden müssen; denn sonst fällt ihre Existenz aus ihrem Wesen heraus an ein anderes und es verbindet sich ihr die Anfangsmöglichkeit. (142.) Wie eine Entgleisung mutet uns in dieser Betrachtung seine überraschende Bemerkung an, daß nichts uns hindere, wohl aber die Erfahrung dahin führe, unter der ersten Ursache einen Himmelskörper zu verstehen. (143.) Er kommt aber wieder davon ab, nennt die erste Ursache Gott, und es dünkt ihm unmöglich, daß der Vollkommenheit, der Zeit, der Ursache oder Natur nach etwas Gott vorgehen könne. (144.) Gott ist ihm eine reale Vollkommenheit, die kein Unvollkommensein einschließt, der auch kein solches anhaftet, eine Vollkommenheit, die er für unvereinbar hält mit einem Geschöpfe. (145.) Es ist aber wohl zu beachten, daß hier bei ihm nicht von begrifflicher, sondern von realer Vollkommenheit die Rede ist. Unsere Schlüsse richten sich aber auf Konzepte; denn beweisbar ist nur Begriffliches, nicht Dingliches. (146.) Da haben wir den Schlüssel, durch den wir verstehen können, warum er Wahrheiten von so fundamentalem Belange, wie diese, vor uns als nackte Behauptungen hinsetzt mit verblüffender Sicherheit ohne die leiseste Spur einer Begründung. Wir werden nicht irren mit der Vermutung, daß sie seine Glaubensüberzeugung ausdrücken. Denn sooft er an den Versuch geht, unseren Gottesbegriff als den vom denkbar höchsten Wesen durch Beweise zu stützen, gesteht er die Unzulänglichkeit der Vernunft, die

es hierin nicht zur Gewißheit bringe. Es gelingt uns noch in seiner Anschauung die Feststellung, daß Gott als erstes Glied der Reihe vollkommener denn jedes andere in der ganzen Kette ist, obwohl er nirgends den Nachweis dazu antritt. (147.) Aber unser Intellekt versagt in jeder Weise, wenn er sich unterfängt, Gott als das denkbar höchste Wesen dartun zu wollen. Es ist uns unbekannt, ob nicht ein solcher Konzept einander widerstreitende Merkmale in sich vereinigen würde. Fassen wir Gott als Vollkommenheit, die ein Überschreiten nicht mehr zuläßt, dann wird es auch uns zur Unmöglichkeit, den Beweis vom Dasein Gottes zu führen. Denn dazu bieten weder die Begriffe, noch die Erfahrung einen Haltepunkt. (148.)

Die Vorstellung eines vollkommensten Wesens ist zugleich Vorstellung eines Wesens ohne Schranke und Grenze. Aber nach Ockam ist es uns vorenthalten, gestützt auf einen Unterbau von Vernunftgründen, die Gewißheit erzwingen, nicht nur dem ersten, auch dem zweiten Konzept ein entsprechendes Außending zu unterstellen. Schon die Möglichkeit eines Unendlichen können wir nicht begründen. Aber das Unerreichbare als erreichbar angenommen, so vermögen wir nichts Einwandfreies für seine tatsächliche Existenz vorzubringen. (149.) Wenn alles das, was hervorgebracht werden kann, der Vollkommenheit nach in der Ursache enthalten wäre, dann gibt er unumwunden die Unendlichkeit des Urgrundes zu, aber dann hört ihm die erste Ursache auf, überhaupt Ursache zu sein; sie kann nichts mehr ins Dasein rufen, weil ja alles schon seiner Existenz nach in ihr vorhanden wäre. (150.) In seiner Unsicherheit verwickelt er sich in Widersprüche. Einmal nimmt er keinen Anstand, ein Einzelding, das nicht nacheinander, sondern zu gleicher Zeit unendlich viele Wirkungen auslösen würde, als unendlich anzusprechen. (151.) Er äußert sich nur, daß ein derartiger Massenaustritt aus der Ursache unter einer inneren Repugnanz leide; warum, erfahren wir nicht. (152.) Das andere Mal aber ficht er die von ihm selbst gezogene Schlußfolge an und behauptet, ein Hervorbringen von unendlich vielen zur selben Zeit beweise gar nichts für die Unendlichkeit der Ursache, denn weil jede Wirkung endlich, müßten es doch auch alle zusammen sein. (153.) Aber das sind imaginäre Fälle. Bleiben wir bei der Fülle des von Gott im Nacheinander wirklich Geschaffenen. Das bringt ein Wesen fertig, welches bloß vollkommener zu sein braucht, als jedes Element der Gesamtwirkung, verfügt es nur über unbeschränkte Seinsdauer. Nichts drängt dazu, daß darum seine Vollkommenheit ins Uferlose sich erstrecken müsse. (154.) Ver-

sucht man sich am göttlichen Seinsinhalte, um daraus seine Unendlichkeit zu erschließen, so ist auch das vergebliche Mühe; denn greift man zur überragenden Vollkommenheit Gottes und versteht darunter ein Wirkliches, dessen Vollkommenheitsmaß über das der anderen Existenzen hinaussteigt, dann können wir zwar sein Bestehen erweisen, aber nicht das Attribut des Unbegrenztseins aus ihm herleiten. Ist uns aber Gott das denkbar höchste Sein, dann ist wieder seine Unendlichkeit beweisbar und nicht seine Existenz. (155.) Auch die Einfachheit Gottes wirft nicht ab, was wir wollen. Denn die Seele ist nach Ockam geradeso einfach wie Gott und doch nur endlich. (156.) Ebenso erfließt uns das Endlose der göttlichen Vollkommenheit nicht aus dem Umfang ihres Erkennens, denn fürs eine, was bestimmt uns zur Aufstellung, daß Gott unendlich vieles erkenne? Es ist ja überhaupt nicht streng nachweislich, daß Gott etwas außer sich erkennt. (157.) Und dann erkenne ich den Seinsbegriff und damit unendlich viele Gegenstände; wer wollte behaupten, daß diese Erkenntnis eine unendliche wäre? Warum soll nicht durch endlichen Akt alles erkannt werden können? (158.) Trotz alledem ist Gott dennoch unendlich, gleichviel ob wir es beweisen können oder nicht. (159.) Unsere Gewißheit gründet sich auf den Glauben. (160.) Was wir dafür beischaffen können, geht über Wahrscheinlichkeitsgründe nicht hinaus. So urteilen wir, daß es endliche Kraft übersteige, wenn Gott endliches aus dem Nichts in die Wirklichkeit rufe. Auch das Vermögen Gottes zu vollkommenerem Schaffen wird seinen tieferen Grund in seiner Unendlichkeit haben. Einen festen Halt jedoch haben wir dafür nur am Glauben. (161.)

Das vollkommenste Sein verträgt weiter weder Zusammensetzung noch ein Vervielfachen. Die Zusammensetzung hat ihr Gegenteil in der Einfachheit, die Vervielfachung in der Einzigkeit. Gott ist daher einfach und einzig.

Auch Ockam rechnet ständig mit der Einfachheit als mit einer göttlichen Eigenschaft. Durch eine einzige, allereinfachste Vollkommenheit überragt Gott alles andere. (162.) Mit einem einzigen, einfachen Akte erkennt er alles. (163.) Infolge seiner Einfachheit ist ein unklares, unmittelbares Erkennen seines Inhaltes ausgeschlossen. (164.) Die Einfachheit duldet nicht bloß keine innere Teilung, sie hindert nach ihm auch äußeren Zuwachs. Weil Gott das einfachste Wesen ist, kann er nicht eines sein durch ein Hinzugefügtes. (165.) Mit ihr hat aber Gott nichts voraus vor den Geschöpfen. Denn unsere Seele ist ebenso einfach, wie er. (166.) An der Einfachheit Gottes scheitert nicht die Bildung einheitlicher Konzepte

von Gott und Kreatur. (167.) Sie sind ja nicht in Gott. Weil in der Sache kein Unterschied zwischen Wille und Intellekt besteht, kann man sagen, daß Gott durch den Willensakt, der er selbst ist, auch erkennt, was er will. (168.) Der Einfachheit ist nicht jeder Unterschied zuwider; so sind Wesenheit und göttliche Relationen unterschieden; diese Distinktion läßt er, wie sie von ihm auf Schrift und Glaube hin angesetzt wird, wegen der gleichen Auktorität nur als formal, nicht als real gelten; sie wird durch die Einfachheit nicht aus der Gottheit verdrängt, weil nur der reale Unterschied ihm Zusammensetzung bewirkt. (169.)

So hat die göttliche Einfachheit in Ockam einen entschiedenen Anwalt. Indessen ist auf sie wie auf etwas Selbstverständliches stetig hingewiesen. Ihrem Warum hat er nirgends Berücksichtigung geschenkt. Recht viele Schwierigkeit hat er bei ihrer Vorstellung kaum empfunden. Denn ihre Erwähnung ist zum Unterschied von der Einzigkeit nie vom geringsten Bedenken begleitet. Doch dieses göttliche Attribut begegnet in ihm wieder der größten Zurückhaltung.

Es ist ihm nicht ersichtlich, daß eine Mehrheit von notwendig existierenden Einzelwesen an innerer Unmöglichkeit kranken solle. (170.) Die Einzigkeit der göttlichen Natur hat ja die Wahrscheinlichkeit auf ihrer Seite, für sie spricht sogar größere Probabilität, als für ihr Gegenteil, aber ihre Evidenz liegt unserem Erkennen ferne. Es wäre sonst nicht zu verstehen, wie einige häretischer Weise für eine Mehrheit des göttlichen Wesens einstehen konnten. Dem Intellekt enthalte in der Tat eine solche Folgerung nichts Absurdes. Uneinigkeit in der Weltregierung könnte dort nicht aufkommen, wo jedes Einzelne nur das Beste erstrebte; dieser Zweifel hat ohnehin nichts Stichhaltiges, weil wir ja nicht wissen, ob neben unserer Welt nicht andere existieren. Ist das der Fall, was steht im Wege, dann ebensoviele Erstursachen anzunehmen? Damit wäre das Ineinandergreifen ihrer Wirkungskreise von selbst behoben. (171.) An anderer Stelle neigt er zum geraden Gegenteile. Dem göttlichen Wesen repugniert eine Vielheit der Zahl nach. (172.) Er bringt dafür auch den skotistischen Grund. Wenn es mehr Götter gibt, dann müßten sich diese entweder nur der Zahl nach oder auch der Vollkommenheit nach unterscheiden. Das letztere ist abzulehnen; denn so wäre einer weniger vollkommen als der andere und also nicht Gott. Aber auch das erste befriedigt nicht. Wo soll denn diese Zahl ihre Grenze finden? Daß von den möglichen Göttern nicht alle existieren, hat keinen Sinn, weil sich in Gott Möglichkeit und Wirklichkeit decken und seine Existenz ebenso notwendig ist, wie seine

Wesenheit. Existieren aber alle, so wird man besser tun, die Voraussetzung fallen zu lassen, als eine solche Folge mit in den Kauf zu nehmen. Damit ist zweifelsohne etwas Gewichtiges vorgebracht, freilich als ausschlaggebend kann Ockam es nicht erachten. (173.) Auch hierin sind wir schließlich und endlich wieder auf den Glauben angewiesen. Denn ist uns Gott, wie schon berührt, das denkbar höchste Sein, dann ist allerdings seine Einzigkeit mitgegeben, aber wie beweisen wir, daß es ein solches Wesen gibt? Hat Gott als solcher nur einen Vorrang in der Vollkommenheit vor den übrigen, dann gewinne ich daraus nicht mehr seine Einzigkeit. Unerschütterlich wird unsere Erkenntnis dieser Wahrheit nicht durch Gründe, sondern einzig durch den Glauben. (174.)

Die göttliche Natur kann nicht eine Minderung ihrer Vollkommenheit erfahren, das wäre ein Zusammenbruch ihrer Einfachheit. Ihr Vollkommensein läßt sich auch nicht mehren; sie würde sich ja sonst nicht ins Ungemessene ausdehnen. Gott ist also unveränderlich. Das wird von Ockam beibehalten. Gott ist nicht Akzidenz und er vervollkommnet sich auch nicht durch ein Akzidenz. (175.) Er führt an, daß die Unveränderlichkeit der Erstursache sowohl von den Theologen wie von den Philosophen hoch gehalten sei. Dem Stagiriten war das erste Wesen ein Unbewegliches und reiner Akt, dadurch mußte es sich ihm auch als ein Unveränderliches ergeben. (176.) Für Ockam selbst umschließt das notwendige Sein der Gottheit und deren Unendlichkeit in gebundenem Zustande die Unveränderlichkeit. Weil Gott notwendig ist, hat weder er noch etwas, was in ihm ist, einen Anfang. Der Übergang vom Nichtsein zum Sein sagt aber Veränderung. Mit Gottes Unendlichkeit ist ein neuer Erwerb an Vollkommenheit nicht vereinbar. Freilich, daß nur er allein notwendig existiert, und demnach kein anderes unveränderlich ist, wissen wir einzig aus dem Glauben, und seine Unendlichkeit ist nicht sicher gestellt durch unsere Vernunft. (177.) Ein göttlicher Beschluß, der existiert und an sich ebensogut nicht existieren könnte, bringt die Unveränderlichkeit nicht zum Sturze, er macht aus Gott kein Wandelbares. Denn wenn er einmal besteht, besteht er immer und wirkt für sein Gegenteil ausschließend durch eine Ewigkeit. (178.) Die göttliche Unveränderlichkeit unterliegt nach ihm insofern einer Beschränkung, als sich das göttliche Wesen eine Veränderung gefallen läßt, wenn sie keine Unvollkommenheit besagt. Das trifft in seinem Dafürhalten etwa dann zu, wenn sich mit Gott ein anderes, sei es Substanz oder Akzidenz, zur Einheit der Hypostase verbindet. Für das, was in Gott zu subsistieren beginnt, muß sich darum nicht die gött-

liche Natur zum aufnehmenden Träger hergeben. Er läßt aber durchblicken, daß er sich nicht sehr sträube, die Gottheit für inhärierende Seinsweise empfänglich zu halten. (179.)

Das höchste Wesen ist schrankenfrei nach allen Seiten. Es streift nicht bloß von seiner Vollkommenheit jede Grenze. Es ist auch in Raum und Zeit nicht unterzubringen. Bis hierher ist nur wenig von Ockams Zweifel gesickert. Er übernimmt die Ewigkeit als göttliche Eigenschaft, ohne sie aus ihren von der Vernunft gelegten Fundamenten zu heben. Die Ewigkeit kommt in gleicher Weise der Existenz Gottes wie seiner Möglichkeit zugute; es hat also diese in Hinsicht auf jene der Zeit nach nichts voraus. (180.) Gott ist ohne Anfang; denn als erste Ursache, ist er ohne Ursache. (181.) Er ist ohne Ende; denn das göttliche Sein erhält sich nicht in der Wirklichkeit durch fremde Kraft. (182.) Es ist daher seine eigene Fortdauer nicht, wie die der von ihm abhängigen Geschöpfe durch das mögliche Zurückziehen einer Tätigkeit von außen gefährdet. (183.) Es gibt keine mögliche oder wirkliche Zeit, die ohne Mitexistenz Gottes verfließen könnte. (184.) In der göttlichen Seinsdauer finden sich keine Teile, kein Früher oder Später, nicht Vergangenheit oder Zukunft. (185.) Den Vorzug der Ewigkeit genießt Gott allein (186); so lehrt der Glaube. (187.)

Der Allgegenwart Gottes legt Ockam die göttliche Vollkommenheit und Unwandelbarkeit zugrunde. Ist eine Sache in einer anderen der Kraft oder der Erkenntnis nach, so kann die beiden voneinander ein Abstand trennen. Das ist bei der Gegenwart durch die Wesenheit nicht mehr möglich, und diese allein kommt hier in Frage. Eine Sache, die ist und nirgends ist, erscheint uns ein Unding. Fassen wir ihre Gegenwart an einem Orte beschränkt, dann wollen wir ihr zugleich das bloße Vermögen des Zugegenseinkönnens an anderen Orten abgesprochen haben oder nicht. Auf Gott übertragen, würde im letzten Falle die Gegenwart an einem anderen Orte den Untergang des Zugegenseins am früheren Orte nach sich ziehen, und Gott wäre veränderlich. Im ersten Falle drücken wir die göttliche Vollkommenheit wieder vollends in die endliche Sphäre hinunter. Es bleibt nur übrig, dem göttlichen Wesen die Gegenwart an einem Orte unbeschränkt zuzubilligen, so daß sich ihr zugleich das Zugegensein an allen übrigen Orten verknüpft. Die Allgegenwart ist ein besonderer Vorzug der Gottheit. Einen Grund dafür hat Ockam nicht angegeben. (188.)

Es ist ein albertinisches Axiom: agere sequitur esse. Auch dem höchsten Wesen folgt in unserem Denken Tätigkeit, sowohl nach außen wie nach innen. Fragen wir vorerst Ockam

um die göttliche Wirksamkeit nach außen. Ist eine solche zuzugeben, und wenn ja, wie groß ist ihr Umfang? Können wir sie ihrer möglichen Ausdehnung nach als Allmacht ansprechen, oder gibt es etwas, dem gegenüber Gott des Vermögens entbehrte, es hervorzubringen? Die Erkenntnis des möglichen göttlichen Wirkens macht Ockam abhängig von der Einsicht in seine tatsächliche Wirksamkeit. (Sent. l. 1. di. 42. q. 1. F.) Das Ergebnis, zu dem die Vernunft führt, ist hier nach allen Richtungen negativ. Wir können nicht mit Strenge beweisen, daß Gott überhaupt etwas wirkt. Denn von all dem, was innerhalb der Körperwelt durch Zeugung ins Dasein tritt, darf nicht ausgeschlossen werden, daß die genügende Ursache dafür in der nämlichen Welt liegen könne; ob sich aber dann noch irgendwelche Wirkungen außer diesen Umkreis stellen, davon haben wir keine Ahnung. (189.) Dadurch verliert Ockams Argument vom Dasein Gottes gewaltig an überzeugender Kraft. Wir vermögen mit Sicherheit auf eine erste Ursache zu schließen, aber die Identität derselben mit der Gottheit sinkt für die Vernunft zur bloßen Wahrscheinlichkeit herunter; nur in solcher Voraussetzung hatte Ockam noch die Möglichkeit, für die erste Ursache einen Himmelskörper in Vorschlag zu bringen. (190.) Er bekennt, daß der Intellekt auf einen sicheren Weg zu dieser Wahrheit verzichten müsse; obwohl er die Existenz Gottes durch den Verweis auf eine erste Ursache begründet, mißt er selbst wieder diesem Vorgehen nicht durchschlagende Bedeutung zu. (191.)

Sind wir außerstande, tatsächliche Geschehnisse als eine Betätigung Gottes nach außen zu erschließen, so sind wir darum nicht berechtigt, Gott eine solche Wirksamkeit abzusprechen. Es mißlingt uns auch dafür der Beweis. (192.) Denn so würden wir die zweiten Ursachen zu hinreichenden Ursachen münzen. Es ist aber der Vernunft nicht gegeben, sie überhaupt als Ursachen aufzudecken. Denn daß auf Annäherung des Feuers ein anderes in Brand gerät, deutet nicht notwendig auf ursächlichen Zusammenhang zwischen Feuer und dem Vorgang des Verbrennens. Es könnte von Gott kraft besonderer Anordnung an bestimmte Dinge und ihre Gegenwart seine Wirksamkeit gebunden sein, und er glaubt, daß bei Spendung der Sakramente Gott in der Tat so das Wirken seiner Gnade an die Aussprache gewisser Worte wie als an eine Bedingung geknüpft habe. (193.)

Die Beweismöglichkeit einer Wirksamkeit Gottes nach außen fällt nicht zusammen mit der Erweisbarkeit eines unmittelbaren Einfließens Gottes in alles als mitwirkender Ursache. Gewiß stürzt mit jener auch diese, aber nicht umge-

kehrt. Angenommen jene wäre uns beschieden, so ist uns doch diese genommen. (194.) Denn können wir die Dinge außer Gott nicht als Ursachen erkennen, so haben wir doch ebensowenig ein Einsehen davon, daß sie es nicht sind, also auch nicht davon, daß sie nicht hinreichende Ursachen sind. Läßt die Vernunft diese Möglichkeit geradeso offen, wie ihr Gegenteil, dann verliere ich für ein unmittelbares Mitwirken Gottes zu allem jeden sicheren Anhalt. (195.) In Wirklichkeit ist ja dieser göttliche Einfluß gegeben. (196.) Es läßt sich dafür aber nur wahrscheinliches beischaffen. Die Erstursache ist Universalursache. Dehnt sich ihre Ursächlichkeit grenzenlos aus nach allen Seiten, dann haben wir die Universalursache schlechthin. Ist ihr Allvermögen auf ein bestimmtes Gebiet von Wirkungen eingeschränkt, dann nennen wir die Ursache universal in gewissem Sinne. Die Abhängigkeit der Zweitursache von der Universalursache in gewissem Sinne ist nun derart, daß sie nur unter Mitwirkung ihrer Erstursache die Wirkung auslöst. Das Abhängigkeitsverhältnis von der Universalursache einfachhin wird sich darum geradeso gestalten. (197.) Der Analogieschluß ist nicht zwingend, er rettet aber den Wahrscheinlichkeitscharakter.

Die Wahrscheinlichkeit verhindert, daß der Ausschluß eines unmittelbaren, göttlichen Mitwirkens zu jedem Geschehen bis zur Gewißheit emporsteigt. (198.) Für den Ausschluß, gegen Gott als bloße Teilursache hatte schon das ontologistische Argument gesprochen, indem es nur göttliches Wirken zuläßt. Aber auch ihm mangelt die Evidenz und innere Notwendigkeit. Daß Gott allein alles wirkt, ist nicht sicher. (199.) Dagegen steht der allgemeine Glaube, daß doch auch die anderen Dinge etwas verursachen.

Würden Vernunftgründe uns über jedes Bedenken hinweghelfen, daß Gott in alles Werden als unmittelbar mitwirkende Ursache eingreift, den Zweifel zerstreut wieder kein Erkennen, daß Gott ebensogut Totalursache all der Wirkungen sein könne, als deren Teilursache er uns gilt. (200.) Wir können eben nicht den Beweis führen, daß Gott frei wirkt, dort wo er mitwirkt. (201.) Das ist Objekt des Glaubens. (202.) Fehlt uns aber der zweifelsfreie Einblick, daß Gott sich nicht mit seinem vollen Vermögen am Naturgeschehen beteiligt, und selbstgewollt seine Kraft auf das nicht genügende Maß einstellt, um die zweiten Ursachen nicht zu reinen Scheinursachen herabzudrücken, dann ist für uns die Unmöglichkeit eines Wandels der göttlichen Mitursache in die Alleinursache nicht weniger sicher, wie dessen Möglichkeit. Wir wissen eben von beiden nichts. (203.)

Wir vermögen aber, wenn auch keine sichere Überzeugung, so doch eine freie Meinung uns zu bilden, daß Gott allein alles schaffen kann, was unter seiner Mitwirkung geschieht. Das tatsächliche, göttliche Wirken werden wir uns nicht als die volle Machtentfaltung des höchsten Wesens vorstellen dürfen, vielmehr haben wir es als Tätigkeit anzusehen, der infolge göttlichen Beschlusses eine Einschränkung auferlegt ist. Als freien Ausfluß desselben göttlichen Wollens müssen wir die den Zweitursachen belassene Selbstbetätigung denken. (204.) Gott und Kreatur sollen sich so zur vollen Ursache ergänzen. Es ist darnach dem Belieben Gottes anheimgegeben, die geschöpfliche Ursächlichkeit auszuschalten und dafür die göttliche Kraft in vollem Umfange in die Wirkung einströmen zu lassen. Geschieht das nicht, so kann es doch geschehen. Die Erfüllung hindert nur der freie göttliche Wille. (205.) Diese Auffassung ist nur Mutmaßung und nimmt das zu beweisende schon vorweg. Die Freiheit Gottes ist überdies, wie wir hören werden, ausschließlich Glaubensdogma.

Können wir aber nicht beweisen, daß Gott allein das wirken kann, was er in der Tat mit anderen vollführt, dann noch weniger, daß er allein verursachen kann, was er nicht wirkt. Schon der erste Umstand genügt, daß das Attribut der Allmacht, durch welches Gott die hinreichende und darum alleinige Ursache alles Hervorbringbaren sein könnte, für unser Erkennen im ungewissen bleibt. Wir wissen von ihm nur durch den Glauben. (206.)

Der Tätigkeit nach außen steht gegenüber das immanente Wirken Gottes nach innen. Wie gestaltet sich dieses? Erkennt Gott? Ockam bejaht es und beruft sich ohne Anführung eines inneren Grundes in der Sache auf die allgemeine Ansicht, wie wir sie bei den Philosophen und den durch Heiligkeit ausgezeichneten Männern antreffen. Dieser Vorzug hat nicht in einem anderen, etwa in der Immaterialität, seine Wurzel. Die Sache, mit der er gegeben ist, ist eben so veranlagt. (207.) Das göttliche Erkennen ergeht sich nicht in Schlüssen. Das würde eine Unvollkommenheit in sich bergen, sofern es ein aus den Prämissen entstandenes Wissen sagt. (208.) Die göttliche Wissenschaft ist ja doch unverursacht. (209.) Sie wird auch nicht vom Intellekte aufgenommen, denn der Verstand des höchsten Wesens ist nicht Vermögen, sondern reine Tätigkeit. Er ist daher vollständig identisch mit dem Erkenntnisakt, dieser zerstiebt nicht in eine Vielheit. Er ist einfach und einzig. (210.) Auch haben wir jede Verschiedenheit zwischen dem realen Erkennen und der göttlichen Wesen-

heit entschieden zu verwerfen, sei sie formell oder begrifflich. (211.)

Erkennt nun Gott, was ist dann sein Objekt? Gegenstand seines Erkennens ist sich vor allem er selbst. Für Ockam scheint das eine von selbst einleuchtende Wahrheit. Er beweist sie nirgends. Sie bildet aber überall seine Basis. Er spricht von der unmöglichen Annahme, wenn Gott sich nicht, wohl aber das Geschöpf erkennen würde. (212.) Die göttliche Wesenheit und die Kreatur erscheinen ihm in Gott als Gegenstand ein und desselben Erkennens. (213.) Für die göttliche Erkenntnis gibt es ein Erkennbares, ohne welches sie nicht bestehen kann, weil sie damit durch Identität verbunden ist. (214.) Ist ein Erkennen, wie in Gott, ohne Ursache, dann kann als das Erkannte nur die Erkenntnis selbst oder etwas, das von ihr durch Entstehen seinen Ausgang genommen hat, in Betracht kommen. (215.)

Erkennt Gott auch die Dinge außer sich? Daß sich seine Erkenntnis auf ein von ihm verschiedenes richtet, ist für Ockam nicht erweisbar. Es fehlt uns dafür an einem zwingenden Grunde. In der Meinung Ockams lehnt sich eine solche Erkenntnis an ein vorliegendes, ursächliches Verhältnis zwischen Gott und dem Außenstehenden. Gerade dies findet aber in unserer Vernunft nicht die genügende Stütze. (216.) Aber das Unerweisliche zugegeben, wir wollen nicht verstehen, daß einem solchen Verhalten notwendig eine darauf gerichtete Erkenntnis folge. Jedenfalls kommen wir nicht über Wahrscheinlichkeit hinaus. Auf derselben Unterlage versucht man umsonst, die göttliche Kenntnis aller außer Gott liegenden Dinge zu konstruieren, weil sich die Gegengründe gleichbleiben. Damit soll nicht gesagt sein, daß Gott nichts von der Außenwelt weiß. Denn auch dieses läßt sich nicht begründen. Man kann dafür nicht ins Feld führen, daß eine solche Erkenntnis Gott in Abhängigkeit von dem geschöpflichen Objekte brächte. Denn nicht einmal in uns wird jedes Erkennen vom Objekte verursacht. Im Wesen der Erkenntnis kann also eine derartige Abhängigkeit nicht liegen. (217.) Das göttliche Erkennen hat überdies keine Ursache. (218.) Es ist Gott selbst. (219.) Als Bewegung von außen läßt es sich so nicht charakterisieren. Auch ist es nicht das nämliche, zu sagen, der göttliche Intellekt kann nicht sein ohne den Gegenstand und zu behaupten, er vermöge nicht zu bestehen ohne die Erkenntnis desselben. (220.) Von der Idee gilt dasselbe. Einem Abhängigkeitsverhältnis in Hinsicht auf diese unterliegt Gott nicht. Denn nach Ockam ist das Objekt selbst die Idee. (221.) Folgerichtig bedarf Gott nicht der Idee zum Handeln, er bedarf

nur ihrer Erkenntnis. Die Idee ist aber nicht der Grund dieses Erkennens, sie ist bloß das Erkannte. (222.) Außer der göttlichen Wesenheit oder dem realen Erkennen selbst kann überhaupt nichts anderes als Grund desselben in Frage kommen (223.), d. h. wenn es einen Grund braucht, dann hat es diesen in sich selbst.

Von Abhängigkeit wäre deshalb ein nach außen gekehrtes Wissen Gottes frei. Im Gegenteil, wie wir trotz aller Zweifel in uns mehr Geneigtheit für als gegen die Allwirksamkeit Gottes finden, so möchte es uns als Verstoß gegen ein vernünftiges Handeln erscheinen, wenn Gott nicht erkennen soll, was er hervorbringt. (224.) Mit großer Probabilität fällt darum unter das göttliche Erkennen ebensowohl die ganze Außenwelt, wie Gott selbst.

Wir dürfen uns auch nicht unterfangen, das Wissen Gottes von seiner Wesenheit in Zusammenhang zu bringen mit seiner Erkenntnis von den Außendingen. Ockam gibt nicht eigentlichen Aufschluß über den Grund dieser inneren Akte. Er läßt aber keinen Zweifel, worin ihr Grund nicht zu suchen sei. Das reale Erkennen Gottes kann vor allem nicht in einem zu ihm früheren gründen, weil es eben kein solches gibt. Wie er eben vorher verneinte, daß die Wissenschaft Gottes von den Kreaturen in diesen ihren Grund haben könne, und sie auf solche Art vor dem Vorwurf der Abhängigkeit schützte, ebensowenig läßt er es gelten, daß dieselbe Bewußtseinstatsache sich aus dem göttlichen Wesen als dem früheren und nicht aus sich selbst ihre Erklärung hole. Das Wesen Gottes als solches hat hierin vor den Kreaturen nichts voraus. Er wendet sich gegen ein Heranziehen der göttlichen Selbsterkenntnis als Erkenntnisgrundes für anderes (225.) Ruht die göttliche Erkenntnis der Geschöpfe nicht in der göttlichen Wesenheit als dem früheren, dann auch nicht in der Erkenntnis dieser Wesenheit als dem vorausliegenden. Dadurch trägt man ins göttliche Erkennen ein Früher und Später, man nimmt eine Scheidung vor, indem die eine Erkenntnis als der anderen vorausgehend, die andere als derselben nachfolgend betrachtet werden soll, und das ist durchaus zu verpönen; denn es entspricht nicht der Wirklichkeit. Mag immerhin dem Vollkommenheitsrange nach Gott das erste Objekt sein und das Geschöpf nur als zweiter Gegenstand in Betracht kommen, einen Unterschied im Erkennen begründet das nicht. (226.) Es gibt keine Verschiedenheit innerhalb des göttlichen Wissens. Gott erkennt daher nicht sich zuerst und durch sich die Kreaturen. Die letzte Erkenntnis setzt in keiner Weise die erste voraus. Beide sind gleich früh und gleich unabhängig von-

einander, sie stellen überhaupt keine Zweiheit dar, sie sind ein und derselbe, einzige Bewußtseinsakt. (227.) Die vom Verstande ausgeklügelten Erkenntnisphasen bewirken in der Sache gar nichts. Ich darf daher nicht von einem Nacheinander im realen Erkennen sprechen. Die Ordnung unter den Objekten kann unmöglich maßgebend werden für eine Zusammenstellung der auf sie bezogenen Erkenntnisse; man wäre so gezwungen, der ontologischen Aufeinanderfolge auch nach Zeit und Natur eine logische im göttlichen Erkennen von ganz gleicher Art parallel laufen zu lassen. (228.) Schon früher hat Ockam die Wendung mißbilligt, daß die Vollkommenheiten der Geschöpfe in Gott enthalten seien. Gott ist nur die Erkenntnis der Dinge und ihre bewirkende Ursache. Aber diese spiegeln sich nicht im göttlichen Wesen, wie in ihrer Exemplarursache. Darum kommt weder Gott noch ein anderer Verstand durch die Erkenntnis des göttlichen Seins zur Erkenntnis der Geschöpfe. (229.) Es kann ja möglich sein, daß ein Erkennen der Gottheit mich zur Vorstellung anderer Dinge führte, aber diese müssen mir vorher bekannt sein; in der Betrachtung Gottes kann dann die Erinnerung an sie bei mir aufleben. (230.)

Ockam wahrt so dem Wissen Gottes von den Geschöpfen die Selbständigkeit gegenüber der göttlichen Selbsterkenntnis. Noch weniger duldet er, daß die Erkenntnis der göttlichen Attribute für Gott aus der Erkenntnis seiner Wesenheit fließen. Eine solche Vorstellung kann nur bedingt sein von dem Wahne, daß in der Sache sich Wesen und Eigenschaften unterscheiden, und diese aus der Wesenheit entspringen. Ockam hat schon früher gegen diese Anschauung Stellung genommen und sie als irrig zurückgewiesen. Die reale göttliche Weisheit ist nicht verschieden von der realen Wesenheit Gottes, sie liegt in dieser nicht enthalten, sie ist diese selbst. Ein Hervorgehen der Attribute aus der Wesenheit ist daher abzulehnen. (231.) Vielmehr hat alles das, was das göttliche Wesen für sich beansprucht, auch für seine Eigenschaften Geltung. Angenommen jenes wäre in Hinsicht auf Gott das Ersterkannte, dann teilte es diesen Vorzug naturnotwendig mit diesem. (232.)

Weil überhaupt verschiedene Stadien des göttlichen Erkennens im Inhalte Gottes keine Berechtigung haben, darf auch seine Erkenntnis des Möglichen nicht der Erkenntnis des Wirklichen vorausgestellt und zwischen beide ein göttlicher Willensentschluß eingeschoben werden. Da gäbe es einen Moment, in dem Gott die künftigen Ereignisse noch nicht erkennt und das bedeutet eine Unvollkommenheit. (233.)

Das göttliche Wissen erstreckt sich also auf Gott und

Kreatur, und Folge ist von ihm ausgeschlossen. Damit ist aber keineswegs seine Vollkommenheit erschöpft. Ist etwas dem Bereiche dieses Wissens entzogen? Verträgt sein Umfang eine Mehrung? Erfährt es nie eine Änderung?

Das göttliche Wissen imponiert nach Ockam durch seine Vollendung, es ist allumspannend, jede Unkenntnis ist von ihm verbannt. Das Notwendige und Zufällige, das Wahre und Falsche, alles Mögliche wie Unmögliche gehört zu seinem Gegenstande. An der Frage nach dem Warum ist Ockam vorübergegangen. (234.) Nicht bloß die Vergangenheit und Gegenwart beherrscht souverän dieses Wissen, das ganze zukünftige Geschehen liegt offen vor seinem Blicke. Auch wenn es als Ursache den Lauf der Dinge nicht mitbestimmte, es würde ihn geradeso wie jetzt mit Evidenz voraussehen. Das bleibt uns unergründlich und niemals lösen wir dieses Rätsel. Aber daß es sich unzweifelhaft so verhält, dafür bürgen Schrift und Erblehre. (235.) Diese Sicherheit ist nicht veranlaßt durch die restlose Kenntnis aller mitspielenden Umstände, sie erklärt sich nicht aus der Vertrautheit mit sämtlichen Naturgesetzen. Denn das göttliche Erkennen umfaßt auch die zukünftigen Freihandlungen seiner Geschöpfe, die nicht notwendig in ihrer Ursache präformiert liegen. (236.) Soll die kreatürliche Willensfreiheit nicht untergehen, dann können wir für unser Verständnis der Wissenschaft Gottes von der Zukunft auch nicht göttliche Willensdekrete zugrunde legen. Denn einen notwendigen Zusammenhang zwischen diesen und dem geschöpflichen Willensakte einzufügen, verbietet uns die Freiheit. Ohne einen solchen ist aber mit einem göttlichen Beschlusse für unseren Zweck nichts ausgerichtet. Es bleibt uns nichts übrig, als mit vornehmer Abstinenzphilosophie unser ignoramus et ignorabimus zu gestehen. (237.)

Untersteht dem göttlichen Erkennen alles, dann kann man seine Grenzlinien nicht stärker strecken. Es sind ja keine vorhanden. Enge ich den Begriff des Wissens auf jene Erkenntnis ein, welche immer die jeweilig geltenden Sätze oder das Wahre zu ihrem Objekte hat, dann weiß auch in solcher Fassung Gott stets gleich viel, nicht bald mehr, bald weniger. Denn nie sind kontradiktorische Gegensätze zu gleicher Zeit wahr oder falsch, immer ist der eine Teil wahr und der andere falsch, oder umgekehrt. Der Wahrheitsbestand innerhalb der Summe aller Gegensätze zeigt daher stets gleiches Volumen, das ihm zugewandte Wissen Gottes ständig gleichen Umfang. Der Wahrheitsinhalt wechselt aber fortgesetzt. Derselbe Satz hatte vielleicht früher Gültigkeit, jetzt nicht mehr.

Mit seiner Gültigkeit hört in Gott zwar nicht seine Erkenntnis auf, wohl aber das Wissen von seiner Geltung.

Das hat aber keine physische Änderung des göttlichen Seins zur Folge. Ohne jede Veränderung in der Wirklichkeit finden wir aber nicht den göttlichen Erkenntnisakt ununterbrochen auf andere Wahrheiten bezogen. Nur liegt diese in der geschöpflichen Welt und nicht bei Gott. Wissen besagt eben einen konnotativen Begriff. (238.)

Kann ein aktives Prinzip unter dem Einfluß einer ihm inne wohnenden Erkenntnis eine Tätigkeit ausführen, die auf Verwirklichung des Erkannten abzielt, dann sprechen wir von Idee. (239.) Wir rühmen den Reichtum der göttlichen Ideen und begreifen darunter nach Ockam gar nichts, was in der göttlichen Substanz existiert. Denn entweder sind die Ideen nur objektiv in Gott oder auch subjektiv. Subjektiv in keinem Falle, weil der Ideen viele sind, in Gott es aber keine Vielheit gibt. Dem nur objektiven Insein widerstreitet jedoch gleichfalls eine Identität zwischen Gott und Ideen. (240.) Denn Gott ist in sich selbst nicht bloß objektiv, er ist in sich auch subjektiv. Gott und seine Ideen sind darum nicht dasselbe. Ist aber der Erkennende nicht die Idee, dann ist est auch nicht seine Erkenntnis, weil in unserem Falle der Erkennende seine Erkenntnis ist. (241.) Die Ideen lassen sich ferner nicht als göttliche Vorstellungsbilder ausgeben. Denn als physische Realität gedacht, kann ich sie wegen ihrer Vielheit mit Gott nicht identisch nehmen; als psychische Gebilde, erscheinen sie für Gott überflüssig. (242.) Es erübrigt nur, daß das Außending selbst die göttliche Idee ist. (243.) Die Idee ist insofern nur das Erkannte, nicht Beweggrund des göttlichen Erkennens. (244.) Die göttlichen Ideen existieren in dieser Sondermeinung nicht von Ewigkeit her, aber ihre Erkenntnis in Gott ist von ewiger Seinsdauer. (245.) Sie entstehen und vergehen, weil die Geschöpfe werden und zerfallen. (246.) Allerdings verlangt man zur Idee nicht die Existenz des Geschöpfes, sondern nur daß es erkannt sei und die Kraft bereit liege, es hervorzubringen, dann reichen zwar nicht die Kreaturen, wohl aber die göttlichen Ideen eine Ewigkeit weit zurück. (247.)

Die vitale Tätigkeit Gottes geht nicht auf im Erkennen. Sie lebt sich aus auch als Streben. Das göttliche Wollen ist von Ockam nicht besonders gewürdiget. Seine Spekulation berührt sich aber doch des öfteren gerade mit dem empfindlichsten Punkte dieser immer pulsierenden Lebensader. Sie sucht sich vergeblich über die Willensfreiheit der ersten Ursache zu vergewissern. Alle seine Bedenken drängen sich

hier zusammen. Die göttliche Freiheit kann nur an einer Willensrichtung haften, die ihren Terminus in der Außenwelt hat, und nur durch die tatsächliche Existenz eines solchen Wollens kann dieser Vorzug erkennbar werden. Denn nach innen ist alle Bewegung des göttlichen Wollens notwendig, und das Unterlassen jeder Betätigung nach auswärts nimmt dem forschenden Intellekt jeden Anhaltspunkt. Ockam meint, für einen göttlichen Entschluß, der ein Außending zum Zielpunkt habe, seien zuverlässige Anzeichen nicht gegeben. Ist aber ein Wirken der Gottheit, das über sie selbst hinausgreift, nicht erweisbar, dann bleibt uns auch seine Kontingenz bestritten. (248.) Für die Wirksamkeit Gottes haben wir aber Wahrscheinlichkeitsgründe; unter dem Grade der Probabilität werden wir daraufhin auch für die göttliche Willensfreiheit argumentieren können. (249.) Ockam glaubt, eine notwendige Ursache brächte ihre Wirkung nicht so, wie Gott, hervor, sondern entweder alles zu gleicher Zeit oder nichts. Unerschütterlich gewiß sind wir ihrer nicht durch unser Denken, sondern soferne sie für uns Glaubensgut ist. (250.) Einem moralisch Guten sieht sich der göttliche Wille nach Ockam nicht gegenüber. Es existiert kein in sich Gutes, das ihm seine Richtung gäbe. Er ist sich selbst Richtschnur. Nicht weil etwas gut ist, darum zielt darauf das göttliche Wollen, sondern weil etwas Gegenstand dieses Wollens ist, darum ist es gut. Sündhaft wird ein Akt oder ein Unterlassen nur dadurch, daß dem Willen die Verpflichtung zum kontradiktorischen Gegenteil aufgelegt ist. Ein Wille, der, wie der göttliche, einer solchen moralischen Notwendigkeit nicht unterliegt, ist durch nichts gebunden, er kennt kein Gesetz, er kann sich ungescheut auswirken auch in einer Art, wie es anderen nicht verstattet ist. Wir vermögen ihn nicht der Sünde zu zeihen. (251.)

Schluss.

Diese Darlegungen zeigen zur Genüge, daß Ockam zufolge unsere natürliche Gotteserkenntnis auf außerordentlich schwachen Füßen ruht. Dort, wo sich unser Wissen zur Überzeugung verdichtet, liegt es nicht mehr in sicheren Gründen verankert. Dort ist es geschöpft aus dem Glaubensinhalt und ist selbst Glaubensüberzeugung. Das hat nun durchaus nicht der angebliche Nominalismus Ockams verschuldet; der Grund davon ist zum Teil in seiner nur allzuwenig beachteten Suppositionstheorie, zum Teil in einer zu weit getriebenen, ungesunden Skepsis zu suchen. Der byzantinische Einschlag, den

er seinen Gedanken eingewirkt hat, blieb denen, die sich mit ihm beschäftigten, unverständlich. Was man ihm für Nominalismus auslegte, ist in der Tat ein Pseudonominalismus, und dieser trug ihm den Namen eines venerabilis inceptor nominalistarum ein. In seiner Skepsis haben wir die Reaktion gegen die verflossene Hochscholastik zu erblicken. Der stark ausgeprägte Hang zum Widerspruche im kampfesfreudigen Verfasser des dialogus liebt nicht die anödende Wiederholung althergebrachter Doktrinen. Ockam ist viel zu viel Freigeist, als daß er gewillt gewesen wäre, sich für seine Bewegung an die ausgelaufenen Wege seiner Vorgänger zu binden. Ohne Anlehnung an diese wurde er aber abhängig von anderen. Den negativen Erfolg seiner Lehre möchten wir in das Wort zusammenfassen: grandes passus, sed extra viam.

Belege.

1. Ctl. concl. 1: Sed ista ratio, quamvis sit aliquibus probabilis, tamen non videtur demonstrativa primo quia possum rationabiliter dicere, aliquid seipsum movere sicut anima et angelus, qui producunt varios suos actus et gravitas ipsa, quae movendo seipsam descendit.

E. Quia clarum est, quod oportet necessario ponere in aliquibus causis moventibus processum in infinitum. . . . Et ideo non est impossibile, sed potius necessarium in moventibus ponere processum in infinitum.

2. St. l. 1. d. 2. q. 10: Quicquid realiter producitur, ab aliquo conservatur, quamdiu manet in esse reali; sed iste effectus producitur. Ergo ab aliquo conservatur, quamdiu manet. De illo conservante quero: aut producitur ab alio aut non, si non, est efficiens primum, sicut est conservans primum, quia omne conservans est efficiens, sicut patebit in secundo. Si autem producitur ab aliquo, ergo conservatur ab alio et de illo alio quero sicut prius, et ita vel oportet ponere processum in infinitum vel stare ad alquid primum, quod est conservans et nullo modo conservatum. Et tale erit primum efficiens, sed non est processus in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile, sicut patet per rationes philosophi et aliorum, quae sunt satis rationabiles.

3. Qtl. 1. q. 1: Circa 1. dico, quod hoc nomen deus potest habere diversas descriptiones. Una est, quod deus est aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se. Secundo, quod deus est idem, quo nihil est melius, prius vel perfectius. Circa 2. dico, quod accipiendo deum secundum primam descriptionem non potest demonstrative probari, quod tantum unus est deus . . . ., quia non potest sciri evidenter, quod deus est. Ergo non potest evidenter probari, quod tantum unus est deus, sic accipiendo deum. . . . Antecedens probatur, quia haec propositio „deus est" non est per se nota, quia multi dubitant de ea, nec potest probari ex per se notis, quia in omni ratione tali accipietur aliquod dubium vel creditum, nec etiam nota est

per experientiam. . . . Sciendum tamen est, quod potest demonstrari deum esse, accipiendo deum secundo modo prius dicto, quia aliter esset processus in infinitum, nisi esset aliquod in entibus, quo nihil est prius et perfectius. Sed ex hoc non sequitur, quod possit demonstrari, quod tantum unum est tale, sed hoc fide tantum tenemus.

4. St. prol. q. 9: Accipiendo subiectum pro illo, quod supponit, deus sub ratione deitatis non est subiectum theologiae nostrae. Hoc patet, quia deus non est terminus conclusionis, quia deus in se non immediate terminat actum intelligendi, sed mediante aliquo conceptu sibi proprio nec est conceptus. Ergo ille conceptus, non deus erit subiectum theologiae nostrae. 2^0 dico, quod accipiendo subiectum pro illo, pro quo supponitur, sic respectu alicuius partis deus sub ratione deitatis est subiectum.

5. St. prol. q. 1: 5um patet per idem, quia ad notitiam intuitivam non requiritur, quod res sit presens in propria existentia.

6. Qtl. 6. q. 6: Naturaliter cognitio intuitiva non potest causari nec conservari obiecto non existente; quia effectus realis non potest produci de non esse ad esse nec conservari ab illo, quod nihil est, et per consequens requiritur, tam causam producentem quam conservantem existere.

7. Qtl. 6. q. 6: Cognitio intuitiva potest esse per potentiam dei de obiecto non existente. . . . . Omnem effectum, quem deus mediate causat cum causa secunda, potest immediate per se causare. Sed in notitiam intuitivam corporalem potest mediante obiecto. Ergo potest in eam immediate per se.

8. St. l. 2. q. 14 u. 15: Et videndo illam rem intuitive et formato hoc complexo: hoc obiectum non est, statim intellectus virtute cognitionis intuitivae assentit huic complexo et dissentit suo opposito, ita quod illa cognitio intuitiva est causa partialis illius assensus, sicut prius dictum est de intuitione naturali.

9. St. l. 2. q. 14: Ad cognitionem intuitivam habendam non oportet, aliquid ponere preter intellectum et rem cognitam et nullam penitus speciem.

10. Qtl. 1. q. 13: . . . intuitiva est propria cognitio singularis non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non ab altero causatur, nec potest ab alio causori. Unde propter similitudinem non dicitur plus intuitiva propria cognitio singularis quam abstractiva prima, sed solum propter causalitatem.

11. St. prol. q. 1: Sicut intellectus habet notitiam, per quam iudicare non potest de hic et nunc, . . . non plus quam fantasia et illa erit notitia abstractiva, ita habet aliam notitiam, per quam concernit sic et nunc, quia per eam ita potest judicare, quod est hic et quod est nunc, sicut potest secundum alios sensus, et ella est notitia intuitiva.

12. St. l. 2. q. 14: Nam aliquam cognitionem est dare in intellectu, per quam vel mediante qua intellectus non assentit, quod illud obiectum est vel fuit, imo utrumque ignorat. Ideo licet illa cognitio, per quam iudico, rem aliquando fuisse, sit simpliciter abstractiva, quia tamen mediante ea assentio et judico rem aliquando fuisse, et non mediantibus aliis duabus cognitionibus, ideo respectu earum potest dici cognitio intuitiva imperfecta.

13. St. l. 2. q. 14: Perfecta cognitio intuitiva est illa, de qua dictum est, quod est cognitio experimentalis, qua cognoscitur rem esse. . . . . Cognitio autem intuitiva imperfecta est illa, per quam iudicamus, rem aliquando fuisse, vel non fuisse. Notandum est hic, quod stante cognitione intuitiva perfecta alicuius rei habeo simul et semel cognitionem abstractivam eiusdem rei et illa cognitio abstractiva est causa partialis concurrens cum intellectu ad generandum habitum inelinantem ad cognitionem intuitivam imperfectam, per quam iudico rem aliquando non fuisse. . . . quia cognitio intuitiva imperfecta est simpliciter abstractiva, cognitio vero perfecta intuitiva non.

14. St. l. 2. q. 14: Ex dictis apparet differentia inter cognitionem intuitivam perfectam et imperfectam, quia prima non est nec esse potest naturaliter, nisi obiectum existat. Secunda potest esse, etsi obiectum destruatur.

15. St. l. 2. q. 14: Et ad notitiam primam abstractivam, quae stat cum intuitiva, sufficit notia intuitiva cum intellectu, sed ad secundam abstractivam requiritur habitus.

16. St. l. 2. q. 14: Sed intellectus habens notiam intuitivam potest in cognitionem abstractivam et non habens eam non potest manente obiecto equaliter in se post notitiam intuitivam et ante. Ergo habita cognitione intuitiva aliquid relinquitur in intellectu, ratione cuius potest in cognitionem abstractivam et prius non potuit. Ergo preter obiectum et potentiam necessario est ponere aliquid aliud ad habendum cognitionem abstractivam. . . . .3a conclusio est, quod illud derelictum non est species, sed habitus. . . . quia illud, quod derelinquitur ex actibus, sequitur actus, species autem non sequitur, sed precedit. E⁰.

17. St. l. 2. q. 14: Ergo habitus inclinans ad cognitionem intuitivam imperfectam, si generetur ex aliquo actu cognitivo, illa cognitio erit abstractiva et illa erit simul cum cognitione intuitiva perfecta . . . . . Sed iste habitus sic inclinans intellectum non potest causari a cognitione intuitiva perfecta. . . . .

18. St. l. 2. q. 14: et eodem modo est de cognitione complexa, qua judico, rem esse, mediante cognitione intuitiva tanquam causa partiali, quia illa cognitio, licet sit abstractiva, et complexa notitia, tamen non est generativa. . . .

19. St. prol. q. 1: Circa I. est sciendum, quod intellectus viatoris est ille, qui non habet notitiam intuitivam deitatis sibi possibilem de potentia dei ordinata.

20. St. prol. q. 1: Omnis notitia abstractiva omnis rei naturaliter scitae presupponit notitiam intuitivam eiusdem, cuius ratio est, quia nullus intellectus potest naturaliter acquirere notitiam alicuius rei, nisi mediante illa re, tanquam mediante causa partiali efficiente, sed omnis notitia, ad quam necessario coexigitur ex natura rei, est intuitiva.

21. St. prol. q. 1: Intuitiva, quae non est intellectui viatoris possibilis, sed tantum abstractiva.

22. St. prol. q. 1: Notitia abstractiva potest accipi dupliciter, uno modo, quod sit respectu alicuius abstracti a multis singularibus et sic cognitio abstractiva non est nisi cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis. . . . . Aliter accipitur cognitio abstractiva, secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia et ab aliis conditionibus, quae contingenter accidunt rei vel predicantur de re, non quod cognoscitur aliquid per notitiam intuitivam, quod non cognoscatur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub eadem ratione cognoscitur utraque notitia. Sed distinguitur per illum modum, quod notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non. . . . . Abstractiva autem est ista, virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit et per illum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, quia per ipsam non potest evidenter sciri de re existente, quod existit, et de non existente, quod non existit, per oppositum ad notitiam intuitivam.

23. St. prol. q. 9: Et voco notitiam rei in se, quando illa cognitione nec aliqua parte ipsius aliquid aliud ab illa re intelligitur.

24. Qtl. 5. q. 14: Sed dico, quod conceptus entis est univocus deo et omnibus rebus, quod patet, quia omnes concedunt, quod aliquam notitiam incomplexam habemus de deo, tunc quero: aut cognoscimus deum in se et in propria ratione

deitatis cognitione propria absoluta simplici et affirmativa. Et hoc non est verum, quia nec cognoscimus deum cognitione intuitiva nec abstractiva, de intuitiva patet, de abstractiva probatur, quia quaelibet talis notitia abstractiva presupponit intuitivam, aut cognoscimus deum non in se, sicuti est, sed in aliquo conceptu, et tunc aut ille conceptus erit simplex et tunc est communis, quia non est proprius etc.

25. St. l. 1. di. 3. q. 5.

26. St. l. 1. di. 3. q. 1: Sed deus non cognoscitur primo a nobis in se pro statu isto, tum quia deus non cognoscitur a nobis in particulari et in natura propria, tum quia omnis notitia rei in se abstractiva naturaliter acquisita presupponit intuitivam.

27. St. li. 1. di. 3. q. 1: . . . intellectus non procedit ab indeterminato ad determinatum, sed incipit a determinato, quia a singulari. St. l. 1. di. 3. q. 6: Ideo dico, quod primo intellegitur singulare, sicut primo sentitur singulare.

28. St. l. 1. di. 3. q. 2: Sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest deus, quia aliter nullo modo esset a nobis cognoscibilis. Qtl. 4. q. 18.

29. St. l. 1. di. 2. q. 8: 2^0. diceret ista opinio, quod illud fictum, quod primo et immediate denominatur ab intentione nuiversalitatis et habet rationem obiecti, illud, quod immediate terminat actum intellegendi, quia nullum singulare intelligitur.

30. St. l. 1. di. 13. q. 1: Intellectus noster primo intelligit intuitive aliquid singulare realiter existens, quo intellecto potest idem intellectus fingere aliquid consimile prius intellecto, sed illud sic fictum est tantum tale, quale fuit prius intellectum in esse obiectivo et non est in esse subiectivo, sed erit quasi imago simillima rei prius intellectae in esse obiectivo, intantum quod si intellectus haberet vim productivam realem, sicut habet vim fictivam, illud productum vere esset eiusdem rationis cum illo praeintellecto.

31. St. l. 1. di. 2. q. 4: Ad 4. dico, quod secundum nuam opinionem intellectus intelligendo hominem, non intelligendo aliquem hominem singularem, non intelligit rem unam de genere substantiae, sed tantum intelligit quendam conceptum mentis.

32. St. l. 1. di. 3. q. 8: Nunc autem ens univocum secundum unam opinionem non est commune ad omnia per se intelligibilia, quia non ad entia rationis, quae tamen sunt per se intelligibilia. St. l. 1. di. 3. q. 8:, di. 2. q. 8.

33. St. l. 1. di. 2. q. 7: Ad I., quod universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in esse subiectivo, quale illud fingitur in esse obiectivo. . . . Sed tale universale est figmentum, cui correspondet aliquid consimile in rerum natura, sicut quando fingitur aliquid compositum ex corpore et anima, illud fictum est universale.

34. St. l. 1. di. 2. q. 8: Preterea figmenta habent esse in anima et non subiectivum, quia tunc essent verae res, et ita chymera et hircocervus et huiusmodi essent verae res. Ergo sunt aliqua, quae tantum habent esse obiectivum. Similiter propositiones, syllogismi et huiusmodi, de quibus est logica, non habent esse subiectivum. Ergo tantum habent esse obiectivum, ita quod eorum esse est eorum cognosci.

35. St. l. 1. di. 3. q. 8: Ad 3. dico, quod obiectum motivum intellectus est precise singulare et dico, quod omne singulare est motivum intellectus, quia omne singulare potest intelligi notitia intuitiva. . . . Sed ad notitiam intuitivam requiritur, quod ipsa res cognita intuitive causet intellectionem, quia aliter non posset illa res naturaliter cognosci intuitive. Ergo quodlibet singulare est motivum ipsius intellectus ad suiipsius notitiam intuitivam.

36. St. l. 1. di. 2. q. 8: Ideo potest aliter dici probabiliter, quod universale non est aliquid reale habens esse subiectivum nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo, quale habet res extra in esse subiectivo et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subiectivo numero distinctam a priori produceret extra, . . . ita illud fictum esset exemplar respectu singularium, et illud potest vocari universale, quod est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra et propter illam similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra, habentibus consimile esse extra intellectum et ita isto modo universale non est per generationem, sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam.

37. St. l. 1. di. 2. q. 3: Per idem dico, sicut prius, ad illud de bono et vero, quod si in ista propositione „bonum et verum sunt idem realiter" termini supponunt personaliter, est propositio vera; si supponunt simpliciter, est simpliciter falsa.

38. St. l. 1. di. 2. q. 8: Quod quidem (sc. fictum) cum est tale in esse obiectivo, quale est singulare in esse subiectivo, ideo ex natura sua potest supponere pro ipsis singularibus,

quorum est aliquo modo similitudo. . . . Et illud est unum, quod predicatur de pluribus, ita quod ipsum non est variatum.

39. St. l. 1. di. 2. q. 6: . . . dico ad 1., quod ex hoc ipso, quod Sortes et Plato seipsis differunt, solo numero et Sortes per substantiam suam est simillimus Platoni, omni alio circumscripto, potest intellectus abstrahere aliquid commune Sorti et Platoni, quod non erit commune Sorti et albedini.

40. St. l. 1. di. 2. q. 8: Sicut si fieret talis coordinatio ex vocibus, esset tantum in hoc differentia, quod voces coordinatae secundum superius et inferius non significant illa, quae significant, nisi per voluntariam institutionem. Alia autem significant naturaliter, et sunt ex natura sua genera et species.

41. St. l. 1. di. 2. q. 8: Ad 5. dico, quod ipsa vox vere est universalis, quamvis non ex natura sua, sed tantum ad placitum instituentis. Et similiter concederent, quod vox est genus et species et genus generalissimum et sic de aliis.

42. Qtl. 4. q. 19: Sed stricte dicitur 1.ª intentio nomen mentale precise natum esse extremum propositionis et supponere pro re, quae non est signum.... Stricte autem accipiendo dicitur intentio 2.ª conceptus, qui precise significat intentiones naturaliter significativas, cuiusmodi sunt genus, species, differentia et alia huiusmodi, . . . et ista intentio 2.ª significat ita naturaliter intentiones primas, et potest pro eis supponere in propositione, sicut intentio 1.ª significat naturaliter res extra et potest pro eis supponere.

43. St. l. 1. di. 2. q. 6: Sexto non videtur bene dictum, quod communitas et similiter singularitas conveniunt naturae extra intellectum, quia nihil extra intellectum est commune, cum extra intellectum sit quodlibet realiter singulare.

43a. St. l. 1. di. 2. q. 7: quia nulla res, quantumcunque consideretur, est superior, sicut nulla res, qualitercunque consideretur, est indifferens.

44. St. l. 1. di. 2. q. 6: Respondeo uniformiter ad alia predicta, quod haec non est vera: equinitas non est de se universalis nec particularis, sc. indifferens ad esse universale et ad esse singulare, nisi secundum quod per esse intelligitur unus actus signatus, qui est iste, quod de equinitate potest indifferenter predicari esse universale et esse singulare. . . . Verbi gratia haec est vera: de homine predicatur vox et currere et in ista ly homo habet suppositionem materialem, quia de ista voce homo predicatur utrumque et isti actui signato correspondent duo actus excercitati veri sc. iste: homo est vox, in quo ly homo supponit materialiter, et iste: homo currit, in quo homo supponit personaliter.

45. St. l. 1. di. 2. q. 6: Respondeo, quod de virtute sermonis non debet concedi, quod Sortes et Plato in aliquo conveniunt, nec in aliquibus, sed quod conveniunt aliquibus, quia seipsis, et quod Sortes convenit cum Platone non in aliquo, sed aliquo, quia seipso. Si tunc dicatur, quod Sortes et Plato conveniunt in homine, dico, quod ly homine potest supponere vel simpliciter vel personaliter, primo modo potest concedi, quia hoc non est aliud dicere, quam quod homo est quoddam commune predicabile de Sorte et Platone. Si autem ly homine supponit personaliter pro alia re, sic est simpliciter falsum, quia in nullo homine communi nec in alia re conveniunt, sed conveniunt rebus, quia hominibus, quia seipsis. Ad formam ergo dico, quod Sortes et Plato plus conveniunt seipsis realiter, quam Sortes et asinus, non tamen in aliquo reali.

46. St. l. 1. di. 3. q. 7: . . . haec potest distingui: impossibile est intelligere hominem non intelligendo animal, quia ut uterque terminus stat, pro re personaliter, sic est vera. . . . Sed accipiendo utrumque terminum simpliciter vel alterum, non est verum, quin potest intelligi homo, non intellecto animali, sicut color videtur, et tamen hoc commune ens non videtur et tamen necessario, si color videtur, aliquod ens videtur.

47. St. l. 1. di. 8. q. 4: Ad 5. dubium dico, quod genus et species differunt, quia omnia tota, quae significat ipsa species, omnia illa significat ipsum genus et multa alia, sicut haec species homo significat omnes homines precise, sed hoc genus animal significat omnes homines et omnes asinos et omnes capras et universaliter omnia animalia, et sic est de aliis generibus per se superioribus, quod semper superius significat omnia illa, quae significat inferius et multa alia.

48. St. l. 1. di. 2. q. 7: Ad 1. probationem concedo, quod genus predicatur in quid et univoce et per se primo modo de ente reali sive de pronomine demonstrante ens reale et de ente rationis, non tamen pro ente rationis, sed pro re, quia illud ens rationis non habebit suppositionem simplicem, sed personalem. Et ideo genus predicatur de specie, non pro specie, sed pro re.

49. St. l. 1. di. 2. q. 7: Dico ergo, quod aliquid esse vel contineri sub aliquo genere potest intelligi dupliciter, vel quia est illud, de quo pro se ipso vel de pronomine demonstrante ipsum genus verificatur, et isto modo tantum singularia continentur in genere, quia sola singularia sunt substantiae et sola singularia sunt qualitates. . . . Alio modo est aliquid in genere, quia est illud, de quo non pro se, sed pro re vere ipsum genus predicatur et isto modo genera et species sunt in genere.

50. St. l. 1. di. 2. q. 4: Preterea ab inferiori ad su-

perius per se est bona consequentia, quando sc. superius et inferius supponunt pro rebus contentis, quamvis non sequitur, quando supponunt pro se ipsis. Ergo sequitur: homo est species. Ergo animal est species. Quero ergo, quomodo supponit ly animal, aut personaliter et tunc haec est falsa etiam secundum istos, quia nullum animal est species, aut simpliciter et tunc est falsa, quia tunc animal supponit pro illo communi secundum istos, et illa res communis non est species specialissima, sed genus.

51. St. l. 1. di. 8. q. 4: . . . nunquam genus et differentia important primo eandem rem, quia semper genus importat primo totam rem vel simpliciter rem et pro eadem supponit. Differentia autem importat primo partem rei . . ., ipsa tamen differentia non supponit primo pro aliqua parte rei, sed pro tota re, pro qua supponit genus ipsum. . . . differentia non dicitur essentialis, quia sit de essentia illius, cuius est, sed differentia dicitur essentialis, quia sc. importat aliquid essentiale rei.

52. St. l. 1. di. 2. q. 7: Quia ipsa universalia sunt in singularibus per predicationem, quia vere predicabilia de singularibus. . . . Ad 15. dicimus, quod universale est in hiis per predicationem.

53. St. l. 1. di. 2. q. 6: 5⁰ non videtur bene dictum, quod dicitur, quod universale in actu est illud, quod habet aliquam unitatem indifferentem. . . . Modo quero: aut illud universale est ens rationis et per consequens non est unum in multis singularibus extra animam, nisi per predicationem, quod est dici multis. Ergo distinguendo esse in multis a dici de multis non est verum. Si autem illud universale sit extra animum, ergo est in re secundum aliquam unitatem

54. Qtl. 3. q. 5: . . . propositio mentalis non componitur ex rebus extra animam, sed ex conceptibus. . . . Nam subiectum propositionis universalis est terminus communis signo universali determinatus et illud non est res extra animam, quia res extra non determinatur signo universali.

55. Qtl. 3. q. 5: . . . Omnis affirmativa vera requirit identitatem predicati cum subiecto, haec propositio potest habere duplicem intellectum, quorum unus est, quod subiectum et predicatum vere sunt unum et idem, et ille intellectus simpliciter, est falsus, . . . quia tunc in demonstratione potissima esset tantum unus terminus, quia subiectum et predicatum in 1.ª propositione sunt idem et non sunt diversi termini per se. prima propositione sunt idem et non sunt diversi termini per se. Eadem ratione subiectum et predicatum sunt idem in 2. propositione, et per consequens in tota deductione est tantum unus terminus, tum quia qua ratione subiectum et predicatum sunt

idem in propositione affirmativa, eadem ratione subiectum et predicatum non sunt idem in propositione negativa vera. Sed istarum propositionum: aliquod animal est homo, aliquod animal non est homo, sunt idem termini tam a parte subiecti, quam a parte predicati. Ergo subiectum et predicatum sunt idem et non sunt idem. Ergo intellectus huiusmodi est falsus. Alius est intellectus predictae propositionis, quod omnis propositio affirmativa vera requirit ad veritatem suam, quod subiectum et predicatum significent idem et supponant pro eodem, et ille intellectus est verus, quia omnis propositio vera affirmativa est vera per identitatem rei significatae per subiectum et predicatum, quia per talem propositionem non denotatur nisi quod res importata per subiectum sit eadem realiter cum re importata per predicatum, quia utimur vocibus pro rebus et terminis non pro se, sed pro re, quam significant.

56. St. l. 1. di. 2. q. 4: Ideo dico aliter ad q., quod nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrinseca eis est universalis vel communis eis, quia talis res non esset ponenda, nisi ad salvandam talem predicationem essentialem unius de altero vel ad salvandam scientiam de rebus et diffinitiones rerum, quas omnes inuunt arguentes pro opinione Platonis. Sed I.um non valet, quia eo ipso, quod ponitur intrinseca ibi et distincta a re singulari realiter, oportet, quod sit pars rei. Sed pars non potest predicari essentialiter de re, sicut nec materia nec forma predicatur essentialiter de composito. Ergo si predicatur essentialiter de re, oportet quod non supponat pro se, sed pro re singulari. Sed talis suppositio potest salvari ponendo, quod predicetur aliquid, quod non est tota res nec pars rei. Ergo propter talem predicationem salvandam non oportet ponere, tale predicatum esse aliquam rem aliam, tamen intrinsecam rei.

57. Qtl. 6. q. 5: Ad veritatem propositionis affirmativae non requiritur identitas predicati cum subiecto, sed semper requiritur identitas rei significatae per subiectum et predicatum.

58. St. l. 1. di. 2. q. 7: Ad II. dico, quod universaliter nunquam superius est de essentia inferioris, nec includitur essentialiter in inferiori nec in intellectu eius quidditativo. Predicatur tamen essentialiter de inferiori, quia declarat essentiam inferioris vel declarat ipsummet inferius vel rem importatam per inferius et hoc est predicari in quid vel per se primo modo et essentialiter. . . . Ita dico in proposito, quod nihil a parte rei est univocum quibuscunque individuis et tamen est aliquid predicabile in quid de individuis. Similiter . . . dico, quod universaliter predicatio superioris de inferiore non est predicatio alicuius, quod quocunque modo sit in re extra animam

et per consequens illud, quod predicatur, non est pars rei, nec est de essentia rei et tamen predicatur in quid de rebus, et causa est, quia non predicatur por se, sed pro rebus ipsis, de quibus predicatur.

59. Qtl. 4. q. 19: Preterea tale fictum impedit cognitionem rei. . . . Assumptum probatur, quia illud nec est cognitio nec albedo extra cognita nec ambo simul, sed quoddam tertium medium inter cognitionem et rem. Ergo si illud fictum intelligitur, tunc res extra non intelligitur. . . . Ideo dico, quod tam intentio 1.ª quam 2.ª est vere actus intelligendi, quia per actum potest salvari, quicquid salvatur per fictum. Eo enim, quod actus est similitudo subiecti, potest significare et supponere pro rebus extra, potest esse subiectum et predicatum in propositione, potest esse genus, species etc., sicut fictum. Ex quo patet, quod intentio 1.ª et 2.ª realiter distinguuntur, quia intentio 1.ª est actus intelligendi significans res, quae non sunt signa. Intentio 2.ª est actus significans intentiones primas. Ergo distinguuntur. Ad principale patet ex dictis, quod tam intentiones primae, quam secundae sunt vere entia realia et sunt vere qualitates subiective existentes in anima.

60. St. l. 1. di. 3. q. 2: Verum tamen si tenetur opinio, quod conceptus seu intentio animae est ipsamet intellectio, tunc posset dici, quod deus non cognoscitur in se, quia non cognoscitur cognitione propria, sed communi sibi et aliis. Et ideo non dicitur in se cognosci, quia aliud concurrit in ratione obiecti, et tamen secundum istam opinionem immediate terminaret actum cognoscendi.

61. Qtl. 5. q. 13: Ad istam q. dico, quod sic, cuius ratio est, quia, sicut patebit, universale non est aliquid extra animam, et certum est, quod non est nihil. Ergo est aliquid in anima, non obiective tantum, sicut prius probatum est, ergo subiective et per consequens est qualitas mentis. Ad I. istorum concedo, quod omnia universalia sunt accidentia, tamen non sunt omnia signa accidentium, sed aliqua universalia sunt signa substantiarum tantum et illa accidentia constituunt predicamentum substantiae, alia accidentaliter constituunt alia predicamenta et concedo ultra, quod accidens, quod est tantum signum substantiarum, est superius per se ad quamlibet substantiam.

62. St. l. 1. di. 2. q. 8: Et potest aliquis uti isto modo loquendi, vocando conceptum et universale sic fictum, quia iste videtur modus loquendi bi Augustini . . . Ex ista auctoritate potest argui sic. Non minus intellectus ex aliquo viso aliquid rationabiliter consimile fingere potest, quam ex visis aliquid consimile prius non viso. Sed aliquis ex multis

faciebus visis potest fingere aliquid consimile faciei apostoli vel Christi, vel alicuius alterius, quem nunquam vidit. Ergo non est inconveniens, quin de aliquo individuo viso vel intuitive cognito fingat animus aliquid consimile et illud sic fictum non erit ens reale, sed tantum cognitum. Et secundum Augustinum per tale fictum aliquid aliud insinuatur, ita per fictum ex aliquo viso insinuantur et significantur quasi omnia consimilia illi prius viso.

63. Cfr. n. 65.

64. St. l. 1. di. 2. q. 6: Imo verius debet dici, sicut patebit, quod nulla entitas quidditativa realis est communicabilis, nisi sicut forma communicatur materiae vel tali modo, quo res distincta communicatur rei distinctae.

65. St. l. 1. di. 36. q. 1: . . . . primo videndum est, quomodo perfectiones creaturarum continentur in deo. . . . . Circa I. dico, quod idem est dicere, perfectiones creaturarum contineri in deo et ipsas creaturas contineri in deo. Unde non est imaginandum, quod differentia sit inter perfectionem creaturae et creaturam ipsam, quasi aliter possit perfectio creaturae esse in deo quam creatura ipsa. . . . Sed creaturae non continentur in deo formaliter subiective, sed tantum obiective. Ideo formaliter et subiective vel actualiter non ibidem continentur perfectiones creaturarum. . . Sed intelligendum est, quod contineri in deo sicut obiectum cognitum non est aliud quam cognosci a deo, et ideo iste lapis, qui est cognitus a deo, isto modo continetur in deo, quod nullo modo est deus, et isto modo, si esset usitatus modus loquendi, vere posset dici, quod albedo in pariete existens est vel continetur in oculo, quia videtur ab oculo meo. Et similiter contineri in deo virtualiter, i. e. sicut effectus producibilis, nihil aliud est quam produci vel posse produci a deo, et ideo ille lapis, qui productus est extra vel potest produci, cui repugnat omnino, in deo esse formaliter et subiective, continetur in deo virtualiter. . . . Preterea contineri eminenter nihil aliud est, quam esse unum eminentius et perfectius illo, quod continetur, et ideo, quia deus non est perfectior quocunque, quod est in eo formaliter et subiective, sed tantum est perfectior creaturis, quae non sunt deus nec realiter nec formaliter, ideo solum creaturae tales continentur eminenter in deo. Ex predictis patet, quod nihil potest contineri eminenter in deo vel virtualiter, nisi sit aliud a deo. Et ideo perfectiones creaturarum contentae in deo eminenter vel virtualiter, nullo modo sunt deus realiter plus quam iste asinus productus extra est deus.

66. St. l. 1. di. 2. q. 7: Ad 3. dico, quod nihil communicabile est rebus per identitatem, nisi sola essentia divina

tribus suppositis, quibus est eadem realiter. . . . Unde sicut ipsi habent dicere, quod ens, quod est commune deo et creaturae, non est communicabile cuilibet per identitatem, quia tunc aliquid reale esset univocum deo et creaturae, sicut secundum eos aliquid reale est univocum Sorti et Platoni, sic dico universaliter, quod nullum univocum est communicabile univocatis per identitatem.

67. St. prol. q. 9: 4⁰. dico, quod deus et universaliter omne ens reale potest intelligi vel in se, ita quod nihil aliud terminat actum intelligendi, sicut nihil aliud quam albedo terminat actum videndi et isto modo non est possibile nobis, intelligere deum pro statu isto, quia nunquam pro statu isto potest intelligi deus a nobis ita in particulari, sicut haec albedo potest videri, vel potest deus intelligi in aliquo alio, puta conceptu, vel secundum aliam opinionem potest intelligi aliqua cognitione communi sibi et aliis vel secundum se totam vel secundum suas partes. . . . Et isto modo intelligimus deum pro statu isto.

68. St. l. 1. di. 3. q. 2: 2.⁰ dico, quod essentia divina vel quidditas potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu, cuius partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus . . . . . sequitur, quod deus isto modo cognoscitur in conceptu composito sibi proprio et hoc non est aliud nisi a creaturis abstrahere multos conceptus communes deo et creaturis.

69. St. l. 1. di. 3. q. 2: Et hoc non est alius, nisi quod, quia non possumus deum in se cognoscere, utimur pro eo uno conceptu proprio, attribuendo sibi, quicquid deo potest attribui, non pro se, sed pro deo et illum conceptum predicamus non pro se, sed pro deo de omni illo, de quo posset deus ipse in se cognitus predicari, sive predicatione propria sive impropria, non curo modo. . . . Ita potest dici in proposito, quod quamvis nihil terminet actum intelligendi nisi unus conceptus, qui non est deus, quia tamen ille conceptus est proprius deo, et quidquid potest predicari de deo, predicatur vere de illo conceptu, quamvis non pro se, sed pro deo, ideo dicitur deus cognosci illo conceptu.

70. St. l. 1. 2. q. 6: Ad 1. istorum dico, quod consequentia facta non valet, sicut non sequitur: magis convenit natura intellectualis cum deo, ex hoc quod est imago dei, quam natura insensibilis, quae non est imago dei, et tamen in nullo reali conveniunt, quod sit aliquo modo distinctum ab istis, etiam secundum eos, sed seipsis plus conveniunt.

71. St. l. 1. di. 2. q. 9: Ad 1. arg. dico, quod universaliter nulli univoco correspondet aliquid unum a parte

rei illo modo, quo isti imaginantur, quod sc. preter particularia sit aliquid unum quacunque unitate reali tali univoco correspondens. Et si dicatur, quod tunc illud univocum esset fictitium, dico, quod non sequitur, quia quamvis tale unum non sibi correspondeat primo, tamen multa realia sibi correspondent, de quibus predicatur in quid.

72. St. l. 1. di. 2. q. 9: Et isto modo dico, quod deus et creatura in aliquo parificantur. Illud tamen unum non est intrinsecum deo et creaturae. Unde sicut non est aliquid inconveniens, deum et creaturas parificari in aliqua voce, eque primo deum et creaturam significante, quia illa vox non est aliquid de essentia dei vel creaturae, ita non est inconveniens, deum et creaturam parificari in aliquo conceptu univoco, quia ille conceptus univocus non est de essentia dei nec creaturae.

73. St. l. 1. di. 36. q. 1: Ad aliud dico, quod secundum intentionem Dionysii omnium rerum perfectiones unitive continentur in deo, quia per hoc non aliud intelligit, nisi quod deus per unicam perfectionem simplicissimam, sc. deitatem, est perfectior omnibus aliis et per eandem omnia alia cognoscit, per quam etiam omnium productorum est causa. . . . Ita dicuntur creaturae esse in deo, non quidem realiter et essentialiter, tanquam eaedem realiter cum deo, sed dicuntur esse in deo, quia est principium omnium productorum.

74. St. l. 1. di. 8. q. 4: Sicut Sortes non distinguitur ab asino per istam differentiam rationale, quia ista differentia non est nisi quidam conceptus vel aliquod predicabile de multis et posito, quod nihil esset simpliciter tale predicabile, Sortes ita realiter distingueretur ab asino, sicut modo.

75. St. l. 1. di. 3. q. 3: 1.um dico, quod omnis ille conceptus est quidditativus respectu alicuius, qui primo supponit pro ipsa quiddítate et non pro aliquo alio subiecto vel denominato ab illa quiddítate.

76. Qtl. 5. q. 25: Conceptus absolutus omnia sua signi ficata significat eque primo et uno modo significandi, puta in recto, sicut patet de hoc nomine homo et consimilibus, quia significat omnes homines eque et non primo unum et secundario alium. Nec significat unum in recto et alium in obliquo. Et tale nomen vere predicatur de aliquo sine additione cuiuscunque termini in casu obliquo, sicut Sortes est homo, quamvis non sit alicuius homo, et tale nomen proprie loquendo non habet diffinitionem exprimentem quid nominis. Nomen autem connotativum proprie significat unum primo et aliud secundaris et unum in recto et aliud in obliquo. Et tale nomen proprie

habet diffinitionem exprimentem quid nominis nec potest predicari vere de aliquo, nisi sibi possit addi obliquus casus.

77. Qtl. 4. q. 16: Contra, phus in predicamentis non ponit nisi predicationem univocam, equivocam et denominativam. Ergo non est alia predicatio analoga. Ad illam q. dico, quod equivocum est duplex, a casu et a consilio. Equivocum a casu est, quod significat plura eque primo pluribus impositionibus et mediantibus pluribus conceptibus, et ita imponitur uni ac si non imponceretur alteri. Sicut hoc nomen Sortes est equivocum a casu. Equivocum a consilio est, quod imponitur pluribus impositionibus ad significandum plura mediantibus pluribus conceptibus et imponitur uni, quia prius imponitur alteri et hoc propter aliquam similitudinem causantem proportionem. . . . 2º dico, quod predicatio analoga non est distincta a predicatione univoca, equivoca et denominativa, in voce nec in scripto, quia eadem est ratio de illis, quia quero: aut in voce predicatur terminus de uno solo aut de pluribus. Si de uno, sicut nomen proprium, sic est . . . predicatio discreta, cum nec est univoca nec equivoca nec denominativa nec analoga, quia de tali predicatione non est questio. Si autem predicatum in voce predicetur de pluribus, sicut terminus communis, tunc aut illud predicatum accipitur significative aut non. Si non, nihil ad propositum, quia sic non intelligitur questio. Si sic, aut significat ista, pro quibus supponit una impositione et mediante uno conceptu, et sic est predicatio univoca, sicut est hic: homo est animal, aut significat ista, pro quibus supponit, pluribus impositionibus et mediantibus pluribus conceptibus, tunc est predicatio equivoca, sicut hic: animal latrabile est canis. . . . Tertio dico, quod accipiendo equivocam predicationem pro equivoca a casu et predicationem analogam, ubi predicatur equivocum a consilio, sic predicatio analoga est medium inter predicationem univocam, equivocam et denominativam. Sic enim sanum predicatur analogice de animali et urina et dieta, quia nec predicatur equivoce a casu nec univoce nec denominative, sed equivoce a consilio, sicut etiam animal predicatur analogice de animali vero et picto.

78. St. l. 1. di. 2. q. 9: Unde sicut non est aliquid inconveniens, deum et creaturas parificari in aliqua voce, eque primo deum et creaturam significante, quia illa vox non est aliquid de essentia dei vel creaturae, ita non est inconveniens, deum et creaturam parificari in aliquo conceptu univoco, quia ille conceptus univocus non est de essentia dei nec creaturae.

79. St. l. 1. di. 3. q. 2: quia quando aliquid cognoscitur in conceptu sibi proprio, tunc cognoscitur in particulari. Ergo quidditas divina in particulari cognoscitur a nobis.

80. St. l. 1. di. 2. q. 9: aut cognoscuntur (sc. differentiae) in conceptu simplici communi et tunc quero: aut in conceptu quidditativo et habetur propositum aut in conceptu denominativo et per consequens oportet preintelligere aliquem conceptum quidditativum, cui ille conceptus denominativus attribuitur.

81. Qtl. 5. q. 14: Sed dico, quod conceptus entis est univocus deo et omnibus rebus, quod patet, quia omnes concedunt, quod aliquam notitiam incomplexam habemus, de deo, tunc quero: aut cognoscimus deum in se et in propria ratione deitatis cognitione propria absoluta simplici et affirmativa. Et hoc non est verum, quia nec cognoscimus deum cognitione intuitiva nec abstractiva; de intuitiva patet, de abstractiva probatur, quia quaelibet talis notitia abstractiva presupponit intuitivam, aut cognoscimus deum non in se, sicuti est, sed in aliquo conceptu, et tunc aut ille conceptus erit simplex et tunc est communis, quia non est proprius, et habetur propositum, aut est conceptus compositus et tunc aliqua pars eius erit communis et simplex, quia ille conceptus non componitur ex propriis conceptibus, ergo ex communibus et ita habetur propositum, quod aliquis conceptus erit communis deo et omnibus aliis rebus.

82. Qtl. 4. q. 16: Ad aliud dico, quod licet secundum intentionem phi ens dicatur equivoce equivocatione a consilio de deo et creatura, de substantia et accidente, non tamen secundum usum nostrum loquendi, quia ut nos utimur hoc nomine, ens significat omnia sua significata una impositione et mediante uno conceptu et uno modo significandi, quia omnia entia significat in recto. Ideo dico, quod ens de deo predicatur univoce et de hoc nomine substantia et qualitate, et in quid, et hoc stricte loquendo de predicatione univoca, quia ista nomina ens, deus, substantia, creatura, qualitas significant sua significata unica impositione, mediante uno conceptu et eodem modo significandi.

83. St. l. 1. di. 9. q. 1: Preterea ratio non concludit, quia supponit unum falsum, sc. quod intentio generis est aliquid intrinsecum speciei, constitutivum ipsius, cuius oppositum probatum est prius . . . quia genus non est de essentia nec de quidditate illius, cuius est genus.

84. St. l. 1. di. 8. q. 1: . . . simplicitas per carentiam cuiuscunque compositionis intrinsecae non impedit aliquid esse in genere, quia angelus est simpliciter simplex per carentiam cuiuscunque compositionis intrinsecae, et tamen angelus est in genere.

85. St. l. 1. di. 2. q. 9: 2⁰. distinguo de univoco sive dicatur improprie de conceptu sive proprie de voce vel quocunque signo ad placitum instituto, quod tripliciter accipitur. Uno modo, secundum quod precise predicatur de pluribus realiter distinctis, quae non sunt una res realiter, sed sunt simillima et isto modo non invenitur univocatio nisi in specie specialissima, quia sola individua speciei specialissimae sunt sibi simillima. . . . Secundo modo dicitur univocum omne predicabile de pluribus differentibus realiter, quae non sunt una res nec etiam sunt simillima, ita quod conceptus unus in quid predicetur de eis et isto modo genus est univocum etc.

86. St. l. 1. di. 2. q. 9: Ad 7. et ad omnes auctoritates dico, quod non est aliquid univocum sic, quod aliquid essentiale creaturae vel accidentale habeat perfectam similitudinem cum aliquo, quod est realiter in deo. Et talem univocationem negant omnes sancti respectu dei et creaturae, non tamen negant univocationem conceptus predicabilis de deo et creatura in quid per se primo modo.

87. St. l. 1. di. 8. q. 2: Cuius ratio est, quia omnis conceptus predicabilis in quid de pluribus differentibus plus quam solo numero, habentibus certam proportionem secundum perfectionem inter se, quorum nullum est pars essentialis alicuius per se unius, est conceptus generis. . . . . Per 1. distinguitur a conceptu speciei et conceptu denominativo. Per 2. a conceptu entis et a quolibet conceptu predicabili de deo de creatura, et per 3. a conceptu predicabili de quacunque parte essentiali cuiuscunque creaturae. . . . Et haec etiam esset ratio, quod nullus conceptus predicabilis de deo in quid est conceptus generis.

88. St. l. 1. di. 8. q. 1: Sed ens non est genus. Cuius ratio est, quia omne genus separat illud, cuius est genus, ab alio. . . . . Hoc intelligo sic, quod aliqua negativa negans aliquid ab illo genere est immediata, et negativa negans illud idem a specie est mediata. Sed nihil potest negari ab ente in negativa immediata, cum ens predicetur de quolibet. Ergo ens non est genus.

89. St. l. 1. di. 8. q. 3: Ad aliud, quod eoipso, quod ens predicatur de omni differentia et de omni specie, ens non est genus, quia hoc nulli generi convenit.

90. St. l. 1. di. 8. q. 1: 4⁰ dico, quod non potest per rationem sufficienter probari, deum non esse in genere, quia nec per simplicitatem dei . . . . nec per necessitatem dei, quia non plus potest probari, deum non habere conceptum generis per necessitatem dei, quam deum non habere conceptum communem univocum, cum uterque sit equaliter

extrinsecus et extra essentiam dei, et ideo propter conceptum talem in nullo decogatur necessitati divinae. Nec etiam potest sufficienter probari per infinitatem dei, quia quantumcunque deus in infinitum excedat omnem creaturam, quia tamen creaturae non sunt equales in perfectione, plus assimilatur una creatura deo quam alia. Et propter illam assimilationem nec potest probari, quin aliquid univocum deo et illi creaturae esset unum genus contentum sub ente, quod postea divideretur in deum et illam creaturam.

91. St. l. 1. di. 3. q. 3: Ad q. videtur esse opinio, quod de deo non potest haberi nisi unus conceptus quidditativus et alii conceptus sunt denominativi. . . . Sed ista opinio non est vera. Cuius ratio est, quia omnis conceptus non connotativus est quidditativus respectu illorum, a quibus immediate abstrahitur. Sed conceptus sapientiae immediate abstrahitur a deitate et a sapientia creata. Ergo est quidditativus respectu utriusque. Maior est manifesta, quia non est maior ratio, quod sit quidditativus respectu unius quam respectu alterius. Minor etiam probatur, quia sapientia dicit conceptum communem deo et creaturis. Ergo immediate abstrahitur ab aliquo alio quam a creatura et nonnisi a deo.

92. St. l. 1. di. 8. q. 1: Sed solus deus est, qui non est accidens, nec perficitur accidente.

93. St. l. 1. di. 2. q. 1: Sapiens autem, justum etc. important aliquod accidens alicui alteri adveniens, quia dicuntur de sapiente et justo creato, qui non potest esse justus etc., nisi per aliquod accidens adveniens.

94. St. l. 1. di. 3. q. 3: Ad arg. 1.ae opinionis dico, quod commune ad multa potest predicari vel in concreto vel in abstracto. Si in abstracto, predicabitur de quolibet quidditative, et ideo sapientia predicatur in quid et de sapientia increata et de creata. Si autem predicatur in concreto, poterit predicari de uno in quid et de alio denominative, licet ex forma predicandi non sequatur, ipsum predicari in quid de quocunque.

95. Qtl. 2. q. 4: Utrum attributa concreta, cuiusmodi sunt sapiens, justus et huiusmodi predicentur de deo et creatura univoce. . . . Ad istam q. dico primo, quod non, quia non predicatur de eis aliquis conceptus concretus talis secundum eandem diffinitionem exprimentem quid nominis. Ergo non univoce. Assumptum probatur. Nam sapiens predicatur de creatura secundum istam diffinitionem, sc. habens sapientiam accidentalem. Et sapiens sic dictum non predicatur de deo, sed de deo predicatur secundum istam diffinitionem: existens sapientia, . . . ergo sapiens predicatur equivoce et non univoce de deo et creatura. . . . Dico vero ad I., quod talia abstracta

sapientia et justitia et huiusmodi predicantur de deo et creatura univoce, sed concreta eorum predicantur de eis equivoce.

96. St. l. di. 2. q. 3: Aliter potest dici secundum ultimam auctoritatem allegatam, quod talia nomina, quae imponuntur secundum assimilationem abstracti et concreti, ubi signant realiter distincta, non sunt synonima, quia precise imponunter secundum assimilationem istorum, quae non sunt nomina synonima.

97. St. l. 1. di. 3. q. 2: quia cognoscere aliquid quid est vel quidditative potest intelligi dupliciter: vel quod ipsa quidditas rei vel aliqua pars quidditatis cognoscatur in se et sic non est possibile, deum cognoscere quidditative, vel quod aliquis conceptus quidditativus cognoscitur et sic potest deus cognosci a nobis, quid est et quidditative.

98. St. l. 1. di. 3. q. 2: 3⁰ dico, quod deus potest cognosci a nobis in conceptu simplici, connotativo et negativo sibi proprio. Et hoc non est aliud, nisi cognoscere talem conceptum simplicem de ente particulariter sumpto, sicut potest scire, quod aliquod ens est simpliciter primum, . . . et iste conceptus est simplex, quamvis distincta significet, sive principaliter sive secundario, hoc est, vel in recto vel in obliquo.

99. St. l. 1. di. 2. q. 3: Ad aliud, quod ens et unum, si supponant personaliter, potius sunt una res et una natura, quam dicant eandem naturam, ... Si autem supponant simpliciter vel materialiter, sic non sunt una res nec una natura, sed dicunt eandem naturam et distinguuntur inter se, sicut duo conceptus vel duo nomina, quae non sunt synonima.

100. St. l. 3. q. 4: Cuius ratio est, quia aliquis conceptus significat unum principaliter et connotat aliud, qualitercunque se habeat sive existat sive non, sicut bonum significat deum vel aliam rem possibilem amari et verum significat deum possibilem intelligi.

101. St. l. 1. di. 2. q. 9: . . . passiones entis non sunt aliqua talia a parte rei, sed tantum sunt quidam conceptus importantes illud idem et omnia illa, quae importat conceptus entis, connotando aliquod ens determinatum in aliquo.

102. St. l. 1. di. 2. q. 4: Ad 1. istorum dico, quod nunquam diffinitio et diffinitum sunt eadem res, sicut enim non sunt idem terminus, ita non sunt eadem res; hoc non obstante pro eadem re supponunt et precise pro eadem re. . . . Et isto modo intelligunt auctores, si dicant, quod diffinitio et diffinitum sunt una res, quia sc. habent unum significatum.

103. St. l. 1. di. 3. q. 2: 2⁰ dico, quod essentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu,

cuius partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus. . . . Secundum patet, quia sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest deus, quia aliter nullo modo esset a nobis cognoscibilis; sed quando sunt communia multa habentia aliquid idem contentum, omnia illa communia simul accepta faciunt unum proprium illi, quia ex quo sunt distincta communia, oportet, quod aliquid contineatur sub singulo, quod sub nullo aliorum continetur. Ergo omnia illa communia simul accepta nulli alii possunt convenire, sed multi sunt conceptus simplices naturaliter abstrahibiles, quorum quilibet est communis deo et alicui alteri. Ergo omnes illi, simul accepti, facient unum conceptum proprium deo. Et ita cum possit cognosci, quod ille conceptus de aliquo verificatur, deus in illo conceptu cognoscetur. . . . Et hoc est cognoscere deum in conceptu communi sibi proprio et tamen deus in se non cognoscitur, quia aliquid aliud a deo hic cognoscitur, quia omnes termini istius propositionis: aliquod ens est sapientia, justitia, caritas et sic de aliis, sunt quidam conceptus, quorum nullus est realiter deus.

104. St. l. 1. di. 3. q. 2: Ad 4. dubium dico, quod summum dicit conceptum connotativum vel negativum et equivalenter dicit utrumque, quia summum est aliquid, quod est nobilius omni alio vel quod non habet nobilius eo.

105. St. l. 1. di. 2. q. 2: 3^0 patet, quod non est bene dictum, quod attributa distinguuntur per connotata, tum quia non omnia attributa sunt connotativa, tum quia attributa connotativa non distinguuntur per connotata, quia illa connotata non sunt nisi quedam significata per ipsa connotativa. Sed nunc est ita, quod signa non distinguuntur per signata sua, quia sive significent sive non, semper equaliter remanent distincta. . . . Et ita non est bene dictum, quod distinguuntur per sua significata, sed seipsis distinguuntur. Eodem modo est de connotativis sive sint conceptus sive voces, quod non distinguuntur per sua connotata, quia supposito, quod non connotarent, equaliter distinguerentur, sicut si connotarent. . . . Per idem ad aliud dico, quod ista distinctio attributorum proprie loquendo et de virtute sermonis accipitur ex parte ipsorum attributorum absolute et secundum se. Nec ex hoc sequitur, quod distinguuntur realiter, quia non sunt realiter in deo. Et ita ex distinctione illorum nulla sequitur distinctio realis in deo. Concedo tamen, quod si non essent aliqua distincta realiter vel in deo vel extra deum, non possent attributa dici distincta. Sed si essent et importarent aliquid, quod est realiter divina essentia, essent pure synonima. Et ita concedo, quod

omnia attributa vel connotant aliqua distincta realiter vel sunt communia aliquibus distinctis realiter.

106. St. l. 1. di. 2. q. 2: Et ideo dico, quod deus non est sapiens, quia est causa sapientiae creatae, nec quia continet eminenter sapientiam, sed seipso, omni alio circumscripto simpliciter est sapiens et ipsa sapientia.

107. Qtl. 3. q. 2: . . . . sicut dicit Augustinus 6. de trin.: Deus, inquit, cum multipliciter dicatur, vere et summe simplex est. Quod exponens mag. sent. l. 1. di. 8. dicit sic: Hoc diligenter notandum est, quod dicit Augustinus, solum deum vere simplicem, cum dicat, eundem multipliciter dici, sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dici, sed propter diversitatem et multiplicationem nominum, quae de deo dicuntur, quae licet multa sint, unum tamen significant, sc. divinam naturam. . . . 2⁰. sciendum est, quod distingui ratione non est aliud quam habere diversas diffinitiones seu descriptiones. . . . Dico ergo, quod attributa divina distinguuntur ratione, quia attributa non sunt nisi quedam predicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro deo, quae possunt naturali ratione investigari et concludi de deo.

108. St. l. 1. di. 8. q. 3: Quia ex quo conceptus est quasi similitudo rei, non potest esse distinctio in conceptibus nisi propter aliquam distinctionem a parte rei.

109. St. l. 1. di. 3. q. 2: . . . nec quidditas divina, nec essentia divina nec aliquid, quod est intrinsecum deo, potest a nobis cognosci in se et in particulari, ita sc. quod nihil aliud concurrat in ratione obiecti. . . . Sed illa, quae immediate cognoscimus, sunt aliqui conceptus, qui non sunt deus realiter, quibus tamen utimur in propositionibus pro deo vel cognoscimus cognitione communi plura quam deum. . . .Et ideo istos conceptus in se cognoscimus vel ipsis cognoscimus deum et alia, sed non ipsum deum in se, sed tantum in istis conceptibus, qui tamen supponunt pro ipso deo in se, quamvis ipsum in se non cognoscamus.

110. St. l. 1. di. 3. q. 3: Ita est de sapientia, et dilectione, quod a sapientia creata et a deitate potest abstrahi unus conceptus predicabilis in quid de utraque et erit conceptus quidditativus. Similiter a dilectione creata et a deitate potest abstrahi unus alius conceptus et erit predicabilis in quid de utraque, et ita eiusdem rei propter diversitatem rerum extrinsecarum possent esse plures conceptus quidditativi et simplices, sed non erunt convertibiles, quia semper aliquid continetur sub uno, quod non sub alio.

111. St. prol. q. 2: Similiter conceptus superior et inferior distinguuntur, quia unus importat plures res, quam alius.

112. St. l. 1. di. 2. q. 3: Dico, quod ipsa sapientia, non quae est attributum, sed importata per attributum, vere et realiter sine omni comparatione ad extra, sine omni operatione intellectus previa est ipse deus. Sapientia tamen, quae est attributum, non est realiter in deo, et illa, quae est attributum, non posset esse nisi esset aliqua alia res distincta realiter. Supposito tamen, quod illud attributum sapientia nec esset nec esse posset, nihilominus deus esset vere sapiens, et eadem sapientia, qua nunc est sapiens. Ista tamen propositio, quam modo formamus, sc. deus est sapiens, non esset vera, sed illa propositio, in qua predicatur illa sapientia, quae deus est, illa esset tunc vera, sicut nunc. . . . Ista tamen propositio „deus est sapiens", in qua predicatur unum attributum, non esset vera, nisi esset aliqua sapientia creata vel in re vel in intellectu divino et ita illud attributum non esset, si non esset aliqua distinctio realis possibilis. Illa tamen sapientia, quae deus est, nihil minus esset. . . . Ista tamen attributa, quae non sunt deus ipse, sed quedam vere predicabilia de deo, non essent nisi essent aliquae creaturae, vel in actu vel in potentia, sicut si nulla esset creatura nec in re nec in cognitione divina, deus vere esset ens et tamen hoc commune ens tunc non esset, quia nihil est commune, nisi vel in re vel in cognitione divina sint aliqua plura, quibus sit commune.

113. St. l. 1. di. 8. q. 3: 2^0. patet, quod quando aliquid significat aliquid simplex, tunc non possunt ibi esse distincti conceptus nec distincta nomina nisi synonima, dummodo utrumque illorum precise illam rem significet et nihil extrinsecum illi rei. . . . Et ita simplex nunquam habet distincta nomina convertibilia, quorum neutrum significet nec connotet vel consignificet aliquid distinctum ab illa re simplici.

114. St. prol. q. 2: Quando ergo dicitur: unum, verum, bonum etc. habent distinctos conceptus et tamen non sunt distincta entia, dico, quod connotant distincta, quia verum connotat actum intelligendi, bonum actum volendi etc., et nisi connotarent aliqua distincta realiter, non essent distincti conceptus.

115. St. l. 1. di. 2. q. 2: Et ideo sit ista nomina: intelligere, velle et sic de aliis non essent connotativa, sed precise quodlibet istorum importaret illam rem absolutam, quae deus est, sine omni connotatione non plus esset vera: deus intelligit mala quam illa: deus vult mala.

116. St. l. 1. di. 2. q. 3: Aliter accipitur perfectio simpliciter large et improprie pro omni conceptu, ad quem consequentia formali non sequitur, illud esse imperfectum, de quo verificatur. . . . Et tales perfectiones simpliciter sunt multae et

sunt attributa divina, et possunt competere creaturae, quia sunt conceptus quidam communes deo et creaturae.

117. St. l. 1. di. 2. q. 2: Perfectiones attributales, quae demonstrantur de divina essentia, non sunt realiter ipsa divina essentia.

118. St. l. 4. q. 11: Et illa quidditas non est idem realiter cum eo, cuius est quidditas, quia illa habet solum esse obiectivum in anima et nullo modo subiectivum.

119. St. l. 1. di. 2. q. 9: Et per consequens nihil, quod est realiter in creatura extra animam, nisi forte vox, . . . potest deo attribui, sed tantum attribuitur sibi et creaturae unus conceptus, qui nec in deo est nec in creatura extra, quamvis de utroque predicatur, vel pro utroque.

120. St. l. 1. di. 2. q. 9: Ad 3. dico, quod procedit ex falso intellectu, quia imaginatur, quod omne, quod predicatur de aliquo quidditative, includitur in illo, de quo predicatur, quod non est verum, quia etiam illa, quae non includunt ens, recipiunt predicationem entis in quid, et ideo illa ratio non impedit, quin ens possit quidditative predicari de suis passionibus.

121. St. l. 1. di. 2. q. 9: Et sic dico universaliter, quod nullum univocum est communicabile univocatis per identitatem. . . . Et ita non est inconveniens, deum et creaturam parificari in aliquo conceptu univoco, quia ille conceptus univocus non est de essentia dei nec creaturae.

122. St. l. 1. di. 2. q. 9: Circa 2. dico, quod nullum univocum est de essentia univocatorum suorum, nec ponit in eis aliquid realiter nec facit compositionem cum eis nec cum aliquo, quod est in eis; . . . sed declaratum est in q. precedentibus, quod nullum universale est de essentia vel quidditate suorum inferiorum nec facit compositionem cum aliquo singulari nec aliquo existente in singulari.

123. St. l. 1. di. 2. q. 3: Quod tamen A et B sint una res et A non distinguatur realiter a B et tamen quod intellectus dividat A a B, intelligendo A et non intelligendo B vel econverso, est impossibile.

124. St. l. 1. di. 2. q. 2: Ideo dico aliter ad q., quod perfectio attributalis potest accipi dupliciter, uno modo pro aliqua perfectione simpliciter, quae est ipse deus realiter, alio modo pro aliquo predicabili vere de deo et de omnibus tribus personis coniunctim et divisim. 1°. modo dico, quod non sunt plures perfectiones attributales, sed tantum est ibi una perfectio indistincta re et ratione, quae proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in deo vel in divina essentia, sed est omnibus modis ipsa divina essentia. 2°. modo dico, quod non sunt nisi conceptus quidam vel signa, quae possunt

predicari vere de deo et magis proprie debent dici conceptus attributales vel nomina attributalia, quam perfectiones attributales, quia proprie perfectio non est nisi res aliqua et tales conceptus non sunt proprie res vel non sunt perfectio vel saltem non sunt perfectiones simpliciter. . . . Sed nec conceptus plures nec nomina sunt divina essentia, ergo talia attributa non sunt realiter ipsa divina essentia. . . . Nihil, quod est realiter divina essentia, distinguitur ratione a quocunque, quod est realiter essentia divina. Ergo attributa non distinguuntur ratione inter se et a divina essentia, si sint realiter divina essentia. . . Preterea nihil distinguiter realiter ab aliquo, nisi sit res et non ratio, vel saltem alterum distinctorum debet esse res. Ergo nihil distinguitur ab aliquo secundum rationem, nisi sit ratio vel alterum sit ratio. Ergo saltem alterum attributorum erit ratio, et per consequens illud non est realiter divina essentia. . . . Ergo essentia divina nec est eadem nec distincta secundum rationem a quocunque reali et per consequens a nullo, quod est realiter ipsa divina essentia. Et eodem modo sapientia, quae realiter deus est, non distinguitur secundum rationem a bonitate, quae deus est. Et ideo dico, quod attributa divina, quae sunt plura, non sunt realiter essentia divina. Sed attributa, quae sunt conceptus, si conceptus sunt tantum entia rationis, tunc illa attributa distinguuntur inter se sola ratione, quia sunt plura entia rationis, sicut plura entia realia distinguuntur realiter, sed ab essentia divina distinguuntur sicut entia rationis ab ente reali. Et ideo non sunt realiter nec fomaliter ipsa essentia divina, predicantur tamen vere de ipsa essentia divina, quia pro ipsa vere supponunt.

125. Qtl. 3. q. 2: Tertio sciendum, quod distingui ratione dupliciter accipitur, uno modo proprie, secundum quod convenit diversis, quae habent diversas descriptiones. Isto modo nomina diversa distinguuntur ratione, quia habent diversas descriptiones. . . . Aliter accipitur distingui ratione improprie. Et sic distingui ratione est, habere diversas rationes sive correspondere diversis rationibus. . . . Et sic deus dicitur distingui ratione, quia correspondet diversis conceptibus sine omni distinctione ex parte sui. Et sic idem deus realiter est multiplex ratione, sicut dicit Augustinus. Sed quod aliquod unum et idem realiter sit vere et realiter illa, quae distinguuntur ratione, ita quod non correspondet eis sicut signatum suis signis, sed sit ista distincta ratione, est impossibile.

126. St. l. 1. di. 2. q. 2: . . . non est bene dictum, quod attributa distinguuntur, quia intellectus non potest totaliter divinam essentiam apprehendere, et ideo particulatim eam apprehendit, quia divina essentia non est sic particulatim appre-

hensibilis, sed vel totaliter apprehenditur vel nihil. Nec potest apprehendi sub una ratione reali, quae sit realiter deus et non sub alia. Sed precise apprehenduntur quedam predicabilia de divina essentia, quae non particulatim nec realiter sunt ipsa divina essentia.

127. St. l. 1. di. 2. q. 3: Ad q. respondeo quod nihil reale potest distingui nec esse idem ratione cum aliquo reali. Hoc probo sic. Si aliqua eadem res a seipsa vel ab alia re differat ratione, hoc non esset nisi propter diversas rationes fabricatas circa eandem rem vel easdem res vel quia aliter concipitur eadem res ab intellectu, sed primum non sufficit, quia sicut intellectus potest formare diversas rationes circa eandem rem, ita causa realis potest formare diversas res realiter distinctas circa eandem rem. Sed non obstante, quod circa eandem rem et in eadem re fiant res diversae realiter distinctae, nunquam dicetur, quod illa res realiter distinguitur a seipsa, sed quod precise illae res factae vel aggregatae ex illa una et duabus rebus factis distinguuntur realiter. . . . Ergo quantumcunque intellectus fabricet diversas rationes circa eandem rem, nunquam dicetur, quod haec res distinguitur ratione a seipsa, sed quod haec ratio distinguitur ratione ab illa ratione et quod aggregatum ex hac re et hac ratione distinguitur aliquo modo ratione ab aggregato ex hac re et illa ratione.

128. St. l. 1. di. 2. q. 2: Preterea aut intellectus format istas rationes attributales aut invenit eas in re. Si primo modo, et non format eas in esse reali, quia tunc essent realiter productae, ergo format eas precise in esse rationis. Ergo sunt precise entia rationis, ergo non sunt aliqua res extra animam; si invenit eas in re, ergo intellectus nihil plus facit ad rationes attributales, quam ad ipsam divinam essentiam. . . . Si dicitur ad istas rationes, quod illae rationes attributales sunt in deo ex natura rei, sed non sunt distinctae nisi per operationem intellectus, et ideo sunt realiter ipsa divina essentia, . . . contra: quando aliqua omnimode uniformiter se habent ante actum intellectus et post, vel semper distinguuntur vel nunquam, sed sapientia divina et bonitas semper uniformiter se habent ante actum intellectus et post; nulla enim variatio causatur in eis ex hoc solo, quod intelliguntur; ergo si nullo modo distinguuntur ante operationem intellectus, nec post.

129. St. l. 1. di. 2. q. 3: Ideo dico, quod excepta distinctione vel identitate formali et quae est ex natura rei, et quae est difficillima ad intelligendum et quae non est ponenda, nisi ubi fides compellit, nihil distinguitur ab aliquo, nisi sicut ens reale ab ente reali, et omnis talis distinctio est distinctio realis, nec plus dependet ab intellectu, quam ipsa entitas dependet

ab intellectu, vel distinguitur sicut ens rationis ab ente rationis et omnis talis distinctio est distinctio rationis, quae identitatem realem simpliciter excludit, sicut ens rationis non potest esse ens reale, vel distinguitur sicut ens reale ab ente rationis vel econverso.

130. St. l. 1. di. 2. q. 1: Ideo propter istam rationem dico, quod sapientia divina est omnibus modis eadem essentiae divinae, quibus essentia divina est eadem essentiae divinae et sic de bonitate divina et justitia, nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei vel etiam non identitas, cuius ratio est, quia quamvis talis distinctio vel non identitas formalis possit poni eque faciliter inter divinam essentiam et sapientiam divinam, sicut inter essentiam et relationem, quia tamen est difficillima ad ponendum, ubicunque ponatur, non credo eam esse faciliorem ad tenendam, quam trinitatem personarum cum unitate essentiae; ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem et eam universaliter nego in creaturis, quamvis posset teneri in creaturis sicut in deo. Nec potest evidenter cognosci, quod plus facit infinitas ad hoc, quod sint plures personae in una essentia, quam finitas, quia tamen unum est expressum in scriptura et aliud non, et videtur repugnare rationi, ideo unum est ponendum et aliud negandum. Ideo simpliciter dico, quod essentia est formaliter sapientia et omnibus modis sapientia, bonitas etc., quia nulla talis distinctio media est ponenda nisi precise propter tradita in scriptura. . . . Imo distingui formaliter non est aliud, et hoc est quid nominis ipsius, sc. quod unum illorum est aliqua res absoluta vel relativa et alterum non est illa res. . . . Propter hoc etiam non debet poni distinctio formalis in creaturis, quia in nulla una res simplex est plures res distinctae realiter et quaelibet earum.

131. St. l. 1. di. 2. q. 9: Similiter non sunt minus eiusdem rationis A et B, quae sunt idem realiter, quam A et D, si distinguuntur realiter; sed natura, quae est in Sorte, et natura, quae est in Platone, quae distinguuntur realiter, sunt eiusdem rationes. Ergo multo fortius natura Sortis et differentia contrahens erunt eiusdem rationis.

132. St. l. 1. di. 2. q. 1: Ultra dico, quod non est talis ordo ita, quod unum realiter sit propinquius essentiae, quam aliud. Unum tamen potest nobis esse prius notum predicari de deo vel de pronomine demonstrante deum, quam aliud. Et ad hoc sufficit distinctio talis conceptuum. . . . Dico, quod distinctio emanationum divinarum non presupponit distinctionem principiorum elicitivorum nec ex natura rei nec distinctionem rationis.

133. St. l. 1. di. 35. q. 3: Et si dicatur, quod ratio essentiae est prima in divinis et prior ratione sapientiae et omnibus aliis rationibus, respondeo, quod si ratio essentiae accipitur pro aliquo realiter existente in deo, et similiter ratio sapientiae et sic de aliis, haec est simpliciter falsa: ratio essentiae est prior vel fundamentum sapientiae et omnium aliorum. Si autem ratio essentiae stet pro aliquo predicabili de deo non tantum pro se, sed pro deo, sic potest concedi. Sed tunc nihil est ad propositum, quia talis ratio non est in deo realiter, sive talis ratio sit conceptus existens obiective in anima sive subiective.

134. St. prol. q. 2: Ad probationem 1.am dico, quod non non est talis ordo conceptuum, qualis requiritur ad demonstrationem simpliciter et a priori. . . . Si dicitur, quod hic est demonstratio: onme intellectivum est volitivum, anima rationalis est intellectiva, ergo etc., respondeo, quod . . . non est hic demonstratio simpliciter et a priori, quia intellectus non est prius ipsa voluntate tanquam suum subiectum, et ita voluntas non competit intellectui tanquam primo subiecto, sed competit primo tanquam subiecto ipsi naturae, quae est etiam intellectualis et volitiva.

135. St. prol. q. 2: Ad 1. dubium dico, quod aliquid potest de deo demonstrari et ideo concedo, quod aliquid est prius deo prioritate predicationis et tale prius debet esse medium in demonstrando aliquid de deo.

136. St. l. 1. di. 2. q. 9: aut cognoscuntur (sc. differentiae ultimae) in conceptu simplici communi et tunc quero: aut in conceptu quidditativo et habetur propositum aut in conceptu denominativo et per consequens oportet preintelligere aliquem conceptum quidditativum, cui ille conceptus denominativus attribuitur.

137. St. prol. q. 2: 4a conclusio est, quod conceptus connotativi et negativi communes deo et creaturis possunt de divina essentia demonstrari et hoc si aliqui tales sint de divina essentia, in se cognita dubitabiles. Hoc patet, quia omne commune predicabile adequate de aliquo communi potest demonstrari de quolibet contento sub illo communi per illud commune tanquam per medium, . . . et ideo forte hic est demonstratio et aliquo modo a priori: omne ens est bonum, deus est ens, ergo etc.

138. St. prol. q. 2: 3a conclusio est ista, quod conceptus communes predicabiles in quid de deo et creaturis non possunt de divina essentia in se demonstrari a priori nec de conceptu proprio sibi et simplici, si talis sit possibilis. Hoc patet, quia quelibet talis est immediata, quia omne commune immediate predicatur de quolibet contento, in quod primo di-

viditur, sed quilibet talis conceptus immediate dividitur in deum et in creaturam, sicut prima divisio sapientiae est, quod quedam est creata, et quedam increata. Similiter intellectus quidam est creatus, quidam increatus et bonitas alia creata, alia increata, et sic de aliis. Ergo nulla talis est demonstrabilis a priori.

139. St. prol. q. 2: 5a conclusio est, quod conceptus connotativi et negativi proprii deo non sunt de divina essentia in se demonstrabiles a priori et ideo esse creativum, esse omnipotens, et sic de aliis, non sunt de divina essentia in se demonstrabiles. Hoc probatur, quia omnis demonstratio a priori est per medium, cui predicatum demonstrabile prius convenit quam subiecto, de quo demonstretur. Sed talia predicata nulli possunt competere prius quam deo, quod possit esse medium, quia illud medium aut erit res aut conceptus; non res, quia nulla res est, cui prius conveniat posse creare quam deo, quia de nulla alia re predicatur. Nec conceptus, quia omne predicatum proprium alicui rei per prius competit sibi quam cuicunque conceptui.

140. St. prol. q. 2: Omnia predicabilia de deo in se, quae sunt dubitabilia de conceptu composito proprio deo, quales habemus nos de facto, sunt de illo conceptu demonstrabiles per divinam essentiam in se tanquam per medium vel cognitionem distinctam deitatis, vel per aliquod commune tanquam per medium, quia omnia talia predicata prius conveniunt vel ipsi divinae essentiae, sicut relationes et notiones vel personae et similiter conceptus negativi et connotativi proprii deo, vel primo conveniunt alicui communi deo et creaturis, sicut esse, unum, bonum, verum et sic de aliis. Ergo respectu omnium talium contingit invenire medium, per quod potest sillogisari talis propositio.

141. Ctg. c. 54: Et deus non potuit generari nec potuit corrumpi. Nam non potuit generari, quia non potuit habere causam, cum ipsemet sit prima causa, similiter nec potuit corrumpi, quia nec a se nec ab alio.

142. St. l. 1. di. 8. q. 7: Ex his ad q. dico, quod deus est immutabilis primo modo, quia est necesse esse. Si enim non esset necesse esse, necessario esset aliquid prius eo, quod posset facere, ipsum esse post non esse et per consequens ipsum non esset deus.

143. Qtl. 2. q. 1: Ad principale dico, quod standum est ad primum efficiens et non est processus in infinitum. Et illud efficiens potest poni corpus celeste, quia de illo nos experimur, quod est causa aliorum. Nec potest sufficienter probari, quod sit unum tantum tale, ut patet ex dictis.

144. St. l. 1. di. 35. q. 3: Tamen aliquid esse prius deo prioritate perfectionis, durationis, causalitatis vel naturae, est impossibile.

145. St. l. 1. di. 35. q. 3: Primum est manifestum, quia nihil est perfectius deo et ipse est perfectissimum.

St. l. 1. di. 3. q. 1: 3um patet, quia deus est ens perfectissimum. Ergo cum sit aliquo modo cognoscibilis a nobis, sicut patebit in sequenti questione, ergo est intelligibile perfectissimum.

146. St. l. 1. di. 3. q. 2: Si dicatur, nos demonstramus unitatem de deo et perfectionem simpliciter, sed non demonstramus, nisi cognoscimus, quid demonstramus, ergo cognoscimus unitatem dei, perfectionem simpliciter et huiusmodi, dico, quod si ista supponat personaliter, assumptum est simpliciter falsum, quia illam unitatem, quae deus est, non demonstramus nec illam perfectionem simpliciter, quae deus est, demonstramus. Si autem supponat simpliciter, assumptum est verum, quia istos conceptus, qui non sunt deus, quamvis stent pro deo, demonstramus de aliquo conceptu, et ideo istos conceptus in se cognoscimus vel ipsis cognoscimus deum et alia, sed non ipsum deum in se, sed tantum in istis conceptibus, qui tamen supponunt pro ipso deo in se, quamvis ipsum in se non cognoscamus.

147. Qtl. 7. q. 21: Sicut enim deo repugnat respectu naturae suae, in quantum natura huiusmodi est, quod sit ab alio, ita etiam repugnat sibi, quod aliquid sit maius eo. u. cfr. 148.

148. Qtl. 7. q. 21: Sed istis non obstantibus teneo oppositum, tum quia non potest sufficienter probari, quod deus sit ens eminentissimum. . . . Et ideo non probatur, tale cogitabile summum existere, quo maius non potest cogitari cogitatione non includente contradictionem.

Qtl. 3. q. 1: 5⁰. dico, quod ex parte eminentiae non potest demonstrari eius infinitas, quia non potest demonstrari, quod sit eminentissimum inter omnia.

149. Qtl. 2. q. : Ad aliud dico, quod non potest sufficienter probari, quod infinitas non repugnet. Et dato, quod posset, adhuc non sequitur, quod posset sufficienter probari, quod infinitas sit in rebus.

150. Qtl. 7. q. 17: Ad 3. respondeo, concedendo, quod si prima causa haberet formaliter et distincte causalitatem omnium causarum possibilium esset infinita. Sed illud antecedens includit contradictionem, sc. quod posset aliquid producere et non posset, quia si posset aliquid produci, illud producendum realiter et formaliter prefuit in prima causa et per consequens non producitur nec posset produci.

151. Qtl. 7. q. 17: Ad principale dico, quod infiniti effectus simul producti arguunt infinitam causam. Sed infiniti effectus successive producibiles non arguunt causam infinitam. Prima autem infinitas non convenit effectibus dei, sed secunda solum.

152. Qtl. 3. q. 1: Sed habere potentiam producendi infinita simul, est habere potentiam infinitam, talem autem non habet deus, quia includeret contradictionem.

153. Qtl. 3. q. 1: Dico ergo ad istam q. primo, quod licet deus sit efficiens omnium, per hoc non potest probari, quod deus sit infinitus in vigore, quia ex infinitis effectibus simul producibilibus non potest probari infinitas causae, sed quilibet effectus producibilis a deo est finitus. Ergo omnes effectus producibiles a deo sunt finiti. Ergo per efficientiam illorum non potest probari infinitas dei.

154. Qtl. 7. q. 17: Ideo dico, quod non potest probari sufficienter per viam efficientiae, quod deus sit infinitus intensive et causa dicta est in 1. q. 3. quotl . . ., sed sufficit, quod sit aliquod finitum nobilius quocunque istorum et quod sit infinitae durationis, ut possit successive producere ista infinita.

155. Qtl. 3. q. 1: 5⁰. dico, quod ex parte eminentiae non potest demonstrari eius infinitas, quia non potest demonstrari, quod sit eminentissimum inter omnia. Et dato, quod esset, non posset demonstrari ex hoc eius infinitas, quia potest esse eminentissimum, ita quod nihil sit melius, quod tamen est finitum.

156. Qtl. 7. q. 19: Utrum probari possit per simplicitatem, quod deus est infinitus intensive. . . . Istis non obstantibus teneo oppositum, cuius ratio est, quia anima intellectiva est ita simplex sicut deus et tamen est finita.

157. Qtl. 2. q. 2: Dico ad istam q., quod non, quia infinitas dei non potest probari nisi per effectum, sed per effectum non potest probari sufficienter. . . . Nec etiam potest probari per ultimum (sc. quia intelligit infinita), quia non potest probari, quod deus intelligat infinita nec etiam aliquid extra se. . . Ad 1. istarum dico, quod non potest sufficienter probari, quod deus intelligat aliquid extra se, aut vult extra se, quia nulla videtur necessitas ponendi, quod intelligat aliqua extra se, cum non possit probari sufficienter, quod deus sit causa sufficiens alicuius. . . . Dico tamen, quod sicut rationabiliter ponitur, quod est movens celum effective, ita rationabiliter ponitur, quod intelligat celum et omne aliud corpus, quod movet, quia est ens perfectissimum.

158. Qtl. 7. q. 18: Sed istis non obstantibus dico, quod per cognitionem dei non potest sufficienter probari, quod deus sit infinitus intensive. . . . Sicut cognitio, quae est conceptus

entis, est similitudo infinitorum obiectorum, et tamen non est infinita, sic potest dici in proposito.

159. St. l. 1. di. 8. q. 7: Sed deus est ens infinitum simpliciter, sive hoc possit ratione naturali probari sive non.

160. Qtl. 7. q. 24: Utrum de facto deus sit infinitae virtutis intensivae. . . . In ista q. est conclusio certa per fidem, et potest persuaderi, quia ultra omnem speciem factam potest deus facere perfectiorem speciem, sed non potest virtus finita, cum sit terminabilis per ultimum. Ergo deus est infinitus intensive. . . . . Nego etiam 2.am consequentiam, quia facere opus finitum de nihilo omnino requirit causam infinitam, sicut factio mundi de nihilo.

161. Qtl. 1. q. 1: Quod intellectus divinus est infinitus, . . . nec potest demonstrative probari, sed tantum est credita.

162. St. l. 1. di. 36. q. 1: quod deus per unicam perfectionem simplicissimam, sc. deitatem, est perfectior omnibus aliis.

163. St. l. 1. di. 36. q. 1: quia unica cognitione simplicissima cognoscit omnia.

164. St. prol. q. 2: Unde ipsa divina essentia propter summam eius simplicitatem nullo modo potest cognosci indistincte et confuse.

165. St. l. 1. di. 24. q. 1: sed deus est simplicissimus, ergo non est unum per aliquod reale sibi additum.

166. Cfr. 156.

167. St. l. 1. di. 2. q. 9: sed non obstante tali simplicitate dei, deus potest cognosci in aliquo conceptu univoco sibi, quamvis ignoretur in se.

168. Ctlg. c. 42: quia volitione, quae est ipsemet deus, vult et intelligit et scit omne, quod scit, quia voluntas et intellectus in natura divina non distinguuntur, eo quod nulla est distinctio personalis.

169. St. l. 1. di. 2. q. 6: Sed ponendo distinctionem formalem non sequitur aliqua compositio, quia illa, quae tantum formaliter distinguuntur, non componunt, sicut patet de divina essentia et relatione; ergo talis univocatio non repugnat simplicitati divinae.

170. Qtl. 2. q. 1: Ad 1. dico, quod non potest probari, quin sint multa efficientia, quorum nullum est causabile nec effectibile nec dependens quocunque modo ab alio. . . . Respondeo et dico ad I., quod non potest demonstrari, quin possint esse duo necesse esse.

171. Ctlg. c. 2: alia conclusio est talis, quod non sunt plures di', accipiendo deum pro summo bono. . . . Et ista conclusio ab omnibus ponitur probabilis esse et probabilior sua opposita, sed minime demonstrata, quia theologice loquendo, quamvis in

divinis non ponatur pluralitas essentialis, tamen ponitur pluralitas personalis et certe ab aliquibus ponebatur heretice pluralitas essentialis. . . . Item nullum inconveniens rationabiliter deducitur ex pluralitate plurium causarum, quia inter illas non posset esse aliqua discordia, ex quo quelibet illarum, quod est optimum, semper vellet, et per consequens unanimi assensu omnia gubernarent. Item aliquibus dubitabile videtur satis, utrum sit alius mundus ab isto, quia deus ita faciliter potuisset alium vel alios creasse, sicut istum, quia isto creato non fuit sua potentia tota exhausta. . . . Quod si esset alius mundus, quare non alius princeps vel prima causa. . . . Non ergo conclusio tanquam demonstrata, sed bene tanquam probabilior suo opposito tenenda esset eo, quod omnes apparentiae equaliter apparent et faciliter possunt salvari tenendo unitatem primae causae et per consequens talis pluralitas non est ponenda.

172. Qtl. 7. q. 19: Sed repugant ipsi deo plurificari et non ipsi conceptui specivoco de pluribus predicari.

173. St. l. 1. di. 2. q. 10: Quantum ad 2. articulum dico, quod est tantum unum ens simpliciter primum. Quia quandocunque est aliquod commune habens plura contenta, aut illa contenta distinguuntur specie aut solo numero, et ita si essent duo dii, sic distinguerentur, sed non specie, quia tunc esset verisimile, quia unus esset perfectior alio et per consequens non esset ille deus. Si autem distinguerentur solo numero, hoc non videtur probabile, quia, quando sunt plura individua distincta solo numero, non videtur includere contradictionem, quin sint plura quam duo, nec potest dari certus numerus talium individuorum et per consequens possent esse plures dii quam sint. Et per consequens essent plures, quia nihil potest esse deus, quin necessario sit deus. Haec ratio est probabilis, quamvis non demonstret sufficienter.

174. Cfr. n. 3.

175. St. l. 1. di. 8. q. 1: Sed solus deus est, qui non est accidens, nec perficitur accidente.

176. Ctlg. c. 12: 12a conclusio est ista, quod deus est immutabilis. Ista conclusio tam in theologia, quam in philosophia ab omnibus affirmatur. Nam sicut patet in decisione conclusionis 1ae Aristoteles investigabat unum primum principium per hoc, quod omne, quod movetur, ab alio movetur et non est processus in infinitum in causis moventibus. Ergo tandem deveniendum est ad unum primum principium immobile. Item 12. met. declarat Aristoteles, quod 1. causa est 1. actus nec existens in potentia ad aliquid aliud. Sed si 1. causa esset mutabilis, tunc esset in potentia ad aliter vel aliter se habendum.

177. St. l. 1. di. 8. q. 7: Ex his ad q. dico, quod deus est immutabilis primo modo, quia est necesse esse. Si enim non esset necesse esse, necessario esset aliquid prius eo, quod posset facere, ipsum esse post non esse, et per consequens ipsum non esset deus. . . . Similiter, quod sit immutabilis tertio modo, patet, quia ens simpliciter infinitum non potest perfici, sed deus est infinitum simpliciter, sive hoc possit ratione naturali probari sive non. Ergo non potest perfici quocunque accidente. . . . Sed de negativa exponente est magis dubium. Et dico, quod nihil aliud a deo est immutabile primo modo, quamvis hoc non possit ratione naturali probari, . . . sed hoc est sola fide tenendum, quia deus in principio creationis mundi omnia produxit, ita quod nihil ante fuit in rerum natura preter deum.

178. Ctlg. c. 12: Et si dicatur, ponatur in esse, quod deus sit in voluntate damnandi Sortem in A instanti, tunc, quero cum hoc, utrum deus possit esse in voluntate non damnandi Sortem in A instanti; ad istud dicitur, concedendo, quod sic. Et si dicatur, ergo potest mutari ab una voluntate in aliam, negatur consequentia, quia, quamvis ista propositio: Sortes damnabitur in A instanti, sit vera et poterit esse falsa, non tamen potest mutari a veritate in falsitatem, postquam fuit vera ante A instans, non potest incipere esse falsa ante A instans; . . . quia si salvetur, semper fuit illius voluntatis; si damnetur, etiam fuit. . . .

179. Ctlg. c. 43: Verumtamen si fas esset dicere, quibusdam non videtur, quod aliqua ratio sit necessitans, ponere deum non posse mutari, precipue cum omnes theologi ponant, quod deus posset recipere aliud a se in unitatem suppositi et illud sustentare et postea ad plenum dimittera, sive sit substantia sive accidens. . . . Propter quod volunt opinantes dicere, quod non argueret maiorem imperfectionem in deo diversitas actuum perfectorum, utpote volitionum, intellectionum, scientiarum, quam in angelis vel in animabus; sed quia ista opinio est contra theologos, ad presens asserere nolo etc.

180. Ctlg. c. 50: Et ideo, quia deus est perpetuus, non prius fuit verisimile de eo vel suo nomine in propositione de actu exercito posse esse quam esse et non prius fuit vera ista: deus potest esse, quam ista: deus est.

181. Ctlg. c. 54: quia non potuit habere causam, cum ipsemet sit prima causa.

182. Ctlg. c. 50: ad istud breviter dicitur concedendo, quod deus est perpetuus, quia ad veritatem istius non plus requiritur nisi quod deus sit et nunquam habeat causam suae existentiae nec unquam habebit causam suae corruptionis.

183. St. l. 2. q. 13: Nunc autem tam angeli quam substantiae corporales dependent a deo, sicut a causa conservante. Ergo per subtractionem divinae conservationis ab angelo corrumpitur, sicut substantia corporalis corrumpitur per subtractionem suae causae conservantis. . . . Ad aliud dico, quod Anselmus, quando dicit, quod deus regnat in eternum et ultra omnia, intelligit, quod regnat ultra omnes creaturas, quia nec habet finem nec habere potest; omnes autem aliae creaturae, licet non habent finem, tamen habere possunt.

184. St. 2. q. 13: sicut per tempus et per partes temporis mensuramus omnia tempora, sic durationem divinam mensuramus toto tempore in actu et in potentia, quia deus coexistit omni tempori in actu et in potentia.

185. Ctlg. c. 47: Et ideo omnes istae propositiones: deus ab eterno fuit, deus in eternum est, . . . stant loco istarum: deus fuit et non habuit causam suae existentiae vel initii, deus erit et non habebit causam vel finem suae existentiae, et ita . . . in eternitate non est prius nec posterius. . . .

186. St. l. 1. di. 45. q. 1: Deus etiam fuit ab eterno, non sic quecunqua alia causa.

187. Ctlg. c. 47: Nihil aliud a deo fuit eternaliter, quia fides tenet, quod omne, quod est vel fuit, aut est creator vel creatura, et quod nulla creatura fuit eternaliter et per consequens eternalitas non est aliud a deo.

188. St. l. 1. di. 37. q. 1: Quod etiam 2^0. modo sit (sc. deus) in omnibus rebus, patet, quia omnis res vel nusquam est et nulli rei presens, vel est presens illo modo alicui rei et alicui non, vel est necessario presens omni rei. Primum non potest dari, quia nulla res est realiter existens, quae nusquam est, et quae ab omne re distat. Nec potest dari 2^{um} quia . . . quando aliquid est presens alicui rei et potest esse presens alteri rei, cui non est presens, potest mutari de loco ad locum, quod deo est impossibile. Si autem deus sit limitatus ad illam rem, hoc est inconveniens, quia non plus potest limitari ad unam rem quam ad aliam. . . . 3^0. dico, quod deus est in omnibus per essentiam; vel enim est in omni re per essentiam, sc. presens modo exposito, vel distat ab ea. Non potest distare ab omni re. Ergo est in aliqua re per essentiam, et non plus in una quam in alia, ergo est in omni re per essentiam. . . . Sed quod ad esse alicuius sequatur, ipsum esse in omnibus rebus, si sint, hoc est proprium soli deo.

189. Qtl. 2. q. 1: non potest probari naturali ratione, quod deus sit causa efficiens alicuius effectus, quia non potest probari sufficienter, quod sint aliqua effectibilia preter generabilia et corruptibilia, quorum causae sufficientes sunt corpora naturalia

inferiora et celestia corpora.... Ex istis sequitur demonstrative, quod non potest probari, quod deus sit causa mediata alicuius effectus, quia si posset probari quod deus esset causa mediata respectu unius effectus, posset probari, quod esset causá immediata respectu alterius in genere causae efficientis. Sed secundum non potest probari, ergo nec primum. Et ex hoc sequitur, quod nec potest probari naturaliter, quod deus sit causa efficiens totalis respectu cuiuscunque effectus nec partialis.

190. Qtl. 2. q. 1: Ad principale dico, quod standum est ad primum efficiens et non est processus in infinitum. Et illud efficiens potest poni corpus celeste, quia de illo nos experimur, quod est causa aliorum. Nec potest sufficienter probari, quod sit unum tantum tale, ut patet ex dictis.

191. Qtl. 3. q. 3: Circa 2. dico, quod deus est causa mediata vel immediata omnium. Et licet hoc non posset demonstrari, tamen persuadeo auctoritate et ratione. Auctoritate, quia Joa. 1. dicitur; omnia per ipsum facta sunt. . . . Per rationem . . .: omnia dependent essentialiter a deo, quod non esset verum, nisi deus esset causa illorum; preterea si non sic, tunc aliquid aliud ab eo esset increatum vel esset processus in infinitum in causis, quia accipio, quod non ponis causari a deo et quero, utrum est creatum vel increatum. Si 1⁰. modo, ergo ab aliquo. Et de isto quero et erit processus in infinitum. Si autem detur 2um, habetur propositum. Secundo dico, quod deus est causa immediata omnium, quod probo sic, quia onme aliud a deo non minus dependet ab eo quam una creatura ab alia creatura. Sed una creatura dependet ab alia sic, quod est causa eius immediata. E⁰.

192. St. l. 1. di. 35. q. 2: probabiliter potest ostendi, quod deus est causa immediata alicuius effectus; . . . quia probabile est, quod aliquid sic dependeat a primo, quod posito per impossibile, quod primum destrueretur, sequeretur destructio mediate vel immediate illius. Sed omne tale habet esse respectu alterius. E⁰.

193. St. l. 2. q. 4 u. 5: non potest demonstrari, quod aliquis effectus producitur a causa 2a., quia licet semper ad approximationem ignis ad combustibile sequatur combustio, cum hoc tamen potest stare, quod ignis non sit eius causa, quia deus potuit ordinasse, quod semper ad presentiam ignis passo approximato ipse solus causaret combustionem, sicut ordinavit cum ecclesia, quod ad prolationem certorum verborum causetur gratia in anima. . . . Ideo non est mirabile, si non potest demonstrari, quod aliquid sit causa.

194. St. l. 1. di. 45. q. 1: Circa 3. dico, quod voluntas dei, sicut et essentia dei, est causa immediata omnium eorum, quae fiunt, quamvis demonstrari non possit ex puris naturalibus.

195. Qtl. 2. q. 1: non potest probari naturali ratione, quod deus sit causa immediata efficiens omnium, tum quia non potest sufficienter probari, quin aliae causae, puta corpora celestia, sint sufficientes respectu multorum effectuum et per consequens frustra poneretur causa immediata efficiens illorum, tum quia, si posset probari naturali ratione, quod deus sit causa efficiens omnium et non posset naturali ratione probari, quod esset causa partialis necessaria vel insufficiens omnium, eque faciliter posset probari naturali ratione, quod esset causa sufficiens omnium et ita frustra ponerentur aliae causa efficientes.

196. St. l. 2. q. 4. u. 5: Dico ergo . . . quod deus est prima causa immediata omnium, quae producuntur a causis secundis. . . . quia illa causa dicitur immediata, qua posita potest poni effectus, et qua non posita non potest poni effectus, sed deus est huiusmodi respectu cuiuslibet creaturae. E^{0}.

197. St. l. 1. di. 45. q. 1: Sed tamen persuaderi potest sic: Non minus dependet causa secunda a causa simpliciter prima et simpliciter illimitata et in infinitum perfectiore, quam a causa secundum quid illimitata et imperfecta. Sed causa 2a. aliquando sic dependet a causa universali secundum quid et illimitata secundum quid, ita quod non potest in effectum suum, nisi causa universalis illa concurrat immediate, sicut patet de sole . . . respectu multorum effectuum. . . . Ergo simpliciter nulla causa 2a. potest in aliquem effectum, nisi concurrente immediate causa 1a. simpliciter, sc. deo.

198. St. l. 1. di. 42. q. 1: Dico, quod per nullam rationem efficacem vel multum apparentem potest probari, deum non esse causam immediate concurrentem ad producendum omnes effectus.

199. St. l. 1. di. 42. q. 1: Dico, quod non potest naturali ratione demonstrari, quod deus potest immediate se solo omnem effectum producibilem producere, quia non potest naturali ratione demonstrari, quod deus causat se solo omnia de facto, cum illud sit falsum et ab omnibus tam ph^{is} quam sanctis negatum, cum omnes ponant, aliquas esse causas secundas.

200. St. l. 1. di. 43. q. 1: Ultima etiam ratio non concludit, quia non potest ratione naturali probari contra ph^{os} nec quod deus possit se solo causare omne causabile nec quod immediate concurrat ad causandum omne causabile, quorum tamen utrumque oporteret probare ad probandum, quod causa 2a. nihil agit.

201. St. l. 1. di. 42. q. 1: Nec potest etiam probari, quod deus contingenter et libere agit vel causat illa, quae causat. Et

ex istis sequitur, quod non potest ostendi ratione naturali, deum posse omnia immediate et se causa solo sine omni concausante causare . . . et ita, cum non possit ratione naturali probari, quod deus sit causa contingens, non potest ratione naturali probari, quod deus potest causare immediate et se solo omnem effectum producibilem.

202. St. l. 2. q. 4. u. 5: Ideo, quod deus sit causa libera respectu omnium, tenendum est tanquam creditum, quia non potest demonstrari per aliquam rationem, ad quam non responderet unus infidelis.

203. St. l. 1. di. 42. q. 1: Circa 2. articulum videtur posse probabiliter teneri, quod deus est causa cuiuslibet effectus et quod potest se solo omnem effectum possibilem produci causare. Neutra pars istius contradictionis potest ratione naturali sufficienter probari.

204. St. l. 2. q. 4. u. 5: Deus enim est tale agens, quod potest esse causa totalis effectus sine quocunque alio; quia tamen deus sic res administrat, ut eas motus proprios habere sinat . . . ideo non vult totum solus producere, sed coagit cum causis secundis tanquam causa partialis, licet sit principalior, ita quod ipse est causa immediata omnium, quando agit cum causis secundis, sicut quando agit sine illis, nec propter hoc superfluunt causae secundae, quia deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam suam.

205. St. l. 1. q. 4. u. 5: . . . quia eodem instanti, quo agit, agit et causa 2. . . . Et ex hoc sequitur, quod est causa partialis cuiuslibet effectus, quem producit secunda causa. Hoc dico de facto, quia potest esse causa totalis omnium, licet simpliciter sit causa principalis et ex hoc sequitur, quod est causa libera respectu talis effectus. . . . Quod probatur, quia cuiuslibet potest esse causa totalis, respectu cuius est causa partialis quod patet, quia ipse prohibere potest omnem causalitatem secundae causae et per consequens potest eius actionem supplere et per consequens sine alia causa potest effectum producere totaliter.

206. Qtl. 1. q. 1: . . . non potest demonstrari, quod deus sit omnipotens, sed sola fide tenetur.

207. St. l. 1. di. 35. q. 1: . . . immaterialitas non est causa, quare aliquid est cognitivum. . . . Nec potest aliqua ratio generaliter dari, quare aliquid est cognitivum, sed ex natura rei habet, quod sit cognitivum vel quod non sit cognitivum.

208. St. l. 1. di. 35. q. 1: . . . scientia uno modo accipitur pro notitia alicuius complexi, nata causari ex aliquibus premissis, de quo dictum est in prologo, alio modo accipitur generaliter

pro omni notitia. 1⁰. non est in deo, 2⁰. modo est in deo, quia secundum sanctos et phos deus es vere intelligens et cognoscens.

209. St. l. 1. di. 35. q. 5: quia ipsa cognitio creaturae, cum ipsa divina essentia est communis tribus personis, est omnino incausabilis, imo etiam omnino improducibilis et per consequens intellectus divinus a nullo penitus est mobilis, imo omnino sibi repugnat, a quocunque moveri, sicut divinae cognitioni repugnat, a quocunque effici vel causari.

210. St. l. 1. di. 35. q. 5: . . . intellectus divinus nullo modo est receptivus cognitionis, sed est ipsamet cognitio formaliter et omnibus modis a parte rei. Similiter intellectus divinus nullo modo est plurificabilis. Ergo nullo modo est plures ideae.

211. St. l. 1. di. 35. q. 1: . . . scientia, quae est deus, est realiter et ex natura rei divina essentia et nullo modo per considerationem intellectus, quia consideratio intellectus non plus facit, quod deus sit sciens, quam quod deus sit essentia vel deus. Nec etiam scientia distinguitur formaliter a divina essentia, sed est tanta et omni identitate eadem divinae essentiae, qua essentia est eadem divinae essentiae. . . .

212. St. l. 1. di. 35. q. 5: Sed posito per impossibile, quod deus cognosceret creaturam producibilem et non cognosceret suam essentiam, si haberet potentiam productivam, posset vere rationabiliter producere. . . .

213. St. l. 1. di. 35. q. 3: Sed eadem intellectione omnino intelligitur deus et creatura. Ergo non prius origine intelligitur deus quam creatura.

214. St. l. 1. di. 35. q. 3: Ita est in proposito, quod intellectio divina est ipse intellectus et est illud intelligibile, sine quo non potest esse.

215. St. l. 1. di. 35. q. 2: Ideo dico, quod quando intellectio causatur ab obiecto, tunc obiectum intellectum est perfectio intelligentis, non formaliter et proprie loquendo, sed effective, hoc est dictum: causat perfectionem intelligentis secundum ipsam intellectionem. Quando autem intellectio non est causata, sicut est in deo, tunc vel intellectum est ipsamet intellectio vel est aliquid natum ab eo causari.

216. Qtl. 2. q. 2: non potest sufficienter probari, quod deus intelligat aliquid extra se, aut vult extra se, quia nulla videtur necessitas ponendi, quod intelligat aliqua extra se, cum non possit probari sufficienter, quod deus sit causa sufficiens alicuius, cum tamen hoc videbatur precise rationis efficacia ad ponendum deum intelligere aliquid extra se, ut cognoscat illud, quod agit et sic rationabiliter agat.

217. St. l. 1. di. 35. q. 2: dico, quod nullo modo potest per rationem probari, quod deus nihil aliud a se intelligat, 2⁰. quod

nec potest probari per rationem, quod intelligat omnia alia a se, 3°. quod potest probabiliter probari, quod intelligit aliquod aliud a se, quamquam contra protervientem non sufficienter. . . . Si dicatur, quod de ratione intellectionis est dependere a suo subiecto, sed omnis dependentia repugnat deo, hoc non valet. Preterea in nobis non semper intellectio causatur ab obiecto, sed aliquando causatur ab obiecto, aliquando non. Ergo non est de ratione intellectionis vel causari vel dependere ab obiecto. Ergo poterit esse intellectio, quamvis non dependeat ab obiecto.

218. cfr. 209.

219. St. l. 1. di. 35. q. 5: quia preter ipsam divinam essentiam, quae est omnibus modis ipsa cognitio, non sunt alia, quae possunt esse ratio cognoscendi creaturas.

220. St. l. 1. di. 35. q. 3: quia totaliter accidit obiecto potentiae, esse motivum potentiae, vel saltem accidit sibi, movere potentiam. . . . Unde nihil penitus movet divinum intellectum et tamen aliquid per se est obiectum eius. . . . Et quando dicitur, quod intellectio dependet ab intellectu vel intelligibili, dico, quod hoc est simpliciter falsum, imo intellectio divina nec ab intellectu dependet nec ab intelligibili... intellectio divina est ipse intellectus et est illud intelligibile, sine quo non potest esse. Si dicatur, quod intellectio divina non potest esse sine intelligibili alio ab intellectione divina et non est ipsum intelligibile, ergo ab illo intelligibili dependet, dico, quod consequentia est bona, sed hoc est simpliciter falsum, quod intellectio divina non potest esse sine intelligibili alio ab ipsa intellectione. Nec sequitur: intellectio divina non potest esse, nisi illud intelligatur, ergo non potest esse sine illo.

221. St. l. 1. di. 35. q. 5: Ad 2. dubium dico, secundum predicta, quod ipsaemet creaturae sunt ideae, sicut sunt ipsae intellectae a deo. — St. l. 1. di. 2. q. 3: ideae in mente divina non sunt realiter ipsa essentia divina.

222. St. l. 1. di. 35. q. 5: Dicendum, quod deus nullo alio indiget, quia nihil requirit ad hoc, quod agat, et ideo deus non indiget ideis ad hoc, quod agat, nec ipsae ideae requiruntur proprie loquendo ad hoc, quod deus agat, sed tantum requiritur cognitio ipsarum idearum, quae est deus omni modo, et ex hoc ipso, quod deus est deus, deus cognoscit omnia, nec aliter diceretur rationabiliter operans, nisi cognosceret illa, quae operatur. Ad principale patet, quod idea non est ratio cognoscendi, sed est illud, quod cognoscitur.

223. St. l. 1. di. 35. q. 5: quia preter ipsam divinam essentiam, quae est omnibus modis ipsa cognitio, non sunt alia, quae possunt esse ratio cognoscendi creaturas.

224. Cfr. n. 157.

225. St. l. 1. di. 35. q. 3: quia quod intellectus divinus movetur a divina essentia et quod nihil causat intellectionem nisi divina essentia et huiusmodi, non puto veras nec expedientes volentibus in theologia proficere.

226. St. l. 1. 35. q. 3: Et ideo quamvis divina essentia sit obiectum I.um et creatura sit obiectum II.um, non oportet, quod prius origine intelligatur deus quam creatura, sicut deus prioritate durationis est prior creatura, et tamen non prius duratione intelligitur deus quam creatura.

227. St. l. 1. di. 35. q. 4: Secundo dico, quod non sunt talia instantia in deo nec deus in aliquo instanti imaginabili intelligit essentiam suam, quin in eodem intelligat creaturam quamcunque, quia unica est intellectio indistincta omnimodo, quae intelligit omnia, et in eodem instanti, quo deus intelligit essentiam suam, creatura vere intelligitur, et deus vere intelligit.

228. St. l. 1. di. 35. q. 4: et ita impossibile est, dari primo aliquod instans, in quo prius intelligatur essentia quam creatura. Preterea si deus in primo instanti intelligit essentiam divinam et in 2°. instanti intelligit lapidem, quero, aut hoc est propter ordinem obiecti ad obiectum, sc. essentiae divinae ad lapidem, aut propter ordinem intellectionis lapidis ad intellectionem essentiae. Non propter I., quia tunc eadem ratione haberet dicere, quod prius natura intelligit essentiam suam, quam lapidem, quia essentia divina tam prioritatem naturae, quam durationis quam etiam perfectionis habet respectu lapidis, et ita deberet dici, quod in primo instanti durationis deus intelligeret essentiam suam, et in 2. instanti durationis intelligeret lapidem. Si dicatur, quod hoc sit propter ordinem intellectionis, contra: intellectio est omnino indistincta ex natura rei. . . . Nec potest dici, quod illae intellectiones distinguantur formaliter, quia in nobis unicus actus intellectus est, quo intelligimus totum complexum et per consequens plures terminos. Ergo multo fortius deus intelligit omnia, quaecunque intelligit, unico actu indistincto. . . . Si dicatur, quod intellectio lapidis et essentiae distinguuntur ratione, et ideo secundum rationem intellectio essentiae est prior intellectione lapidis, hoc non valet, quia consideratio intellectus nihil facit ad hoc, quod res sit prior vel posterior.

229. St. l. 4. q. 13: implicat falsum, sc. quod aliqua relucent in essentia divina tanquam in speculo, quod falsum est, quia creatura in deo non habet nisi duplex esse . . ., unum, sicut in causa virtualiter, hoc est in causa potenti talia causare, et aliud in cognitione divina et in volitione, quae omnino sunt idem, nec habet aliud esse relucens nec representativum in essentia sicut in speculo, sicut aliqui imaginantur false. Et quando dicitur videns deum videt infinitam perfectionem, concedo. Et

cum dicitur, talis videt omnia relucentia, dico, quod nihil tale est ibi.

230. Qtl. 4. q. 3: 2^0. modo loquendo de representare dico, quod possibile est, deum representare aliqua alicui alteri quam sibi et hoc sive cognoscatur deus intuitive sive abstractive, quia representare nihil aliud est, quam ducere intellectum in notitiam memorativam vel recordativam alicuius creaturae. . . . . Sicut per hoc, quod video imaginem Pauli, non ducor in primam notitiam Pauli, quia illa presupponitur et causatur a Paulo solum, sed ducor in aliquam notitiam compositam propriam Paulo vel forte in notitiam communem, ita aliquis cognoscens deum ducitur in notitiam memorativam ad cognoscendum creaturam prius sc. visam vel cognitam, sicut homo cogitando de deo recordatur de uno bono homine et sancto, quem prius vidit.

231. St. l. 1. di. 35. q. 3: essentia divina non continet sapientiam nec formaliter nec virtualiter, sed est ipsa. . . . Et si dicatur, quod ratio essentiae est prima in divinis et prior ratione sapientiae et omnibus aliis rationibus, respondeo, quod si ratio essentiae accipiatur pro aliquo realiter existente in deo, et similiter ratio sapientiae et sic de aliis, haec est simpliciter falsa: ratio essentiae est prior vel fundamentum sapientiae et omnium aliorum. Si autem ratio essentiae stet pro aliquo predicabili de deo non tantum pro se, sed pro deo, sic potest concedi. Sed tunc nihil est ad propositum, quia talis ratio non est in deo realiter, sive talis ratio sit conceptus existens obiective in anima sive subiective.

232. St. l. 1. di. 35. q. 3: dico, quod de sapientia, bonitate et huiusmodi sine omni distinctione concedendum est, quod quicquid dicitur de essentia, dicitur de sapientia, quia est omnimodo eadem cum essentia. Similiter de paternitate, ita potest concedi, quod est obiectum primarium, sicut potest concedi, quod est essentia divina.

233. St. l. 1. di. 38. q. 1: Preterea, quod dicit, quod in primo instanti intellectus divinus offert simplicia et post voluntas divina eligit unam partem et post hoc intellectus evidenter cognoscit illam partem, illud non videtur esse verum, quia non est talis processus nec talis proprietas nec talis contradictio in deo, quod intellectus divinus pro aliquo instanti non cognoscat futura contingentia evidenter, et pro aliquo cognoscat.

234. St. l. 1. di. 39. q. 1: Primo modo idem est (sc. scire) quam cognoscere, secundum quod cognoscere commune est ad omnia, et isto modo deus scit, hoc est, cognoscit omnia.

235. St. l. 1. di. 38. q. 1: tenendum est, quod deus evidenter cognoscit omnia futura contingentia, sed modum exprimere nescio. Potest tamen dici, quod ipse deus vel divina essentia est una cognitio intuitiva tam sui ipsius quam omnium aliorum factibilium et infactibilium, tam perfecta et tam clara, quod ipsa etiam est notitia omnium preteritorum, futurorum et presentium, . . . et hoc forte non est propter determinationem suae voluntatis, sed etiam posito per impossibile, quod ipsa divina cognitione existente ita perfecta, sicut modo est, non esset causa effectiva nec totalis nec partialis effectuum contingentium, adhuc esset notitia, qua evidenter sciretur a deo, quae pars contradictionis erit falsa et quae erit vera, et hoc non esset, quia futura contingentia essent sibi presentia nec per ideas tanquam per rationes cognoscendi, sed per ipsammet divinam essentiam vel divinam cognitionem, quae est notitia, qua scitur, quid est falsum et quid est verum, et quid fuit verum et quid fuit falsum, et quid erit falsum et quid erit verum. Ista conclusio, quamvis per rationem naturalem nobis possibilem et a priori probari non possit tamen per autoritates bibliae et sanctorum, quae sunt satis notae, potest probari.

236. Qtl. 4. q. 4: Ad q. istam dico, quod sic, quia non video contradictionem, quod futurum contingens evidenter cognoscatur, quia ipsemet deus evidenter talia futura cognoscit. Ergo talis notitia evidens potest esse in rerum natura, ergo potest creari et revelari a deo.

237. St. l. 1. di. 38. q. 1: non videtur, quod certitudo actuum futurorum ipsius voluntatis creatae possit per predictam determinationem salvari, quia si respectu omnium est voluntas divina determinata, quero: aut illam determinationem necessario sequitur determinatio vel productio voluntatis creatae vel non. Si sic, ergo ita naturaliter agit voluntas creata, sicut quecunque causa naturalis. . . . Si autem determinationem voluntatis divinae non necessario sequitur determinatio voluntatis creatae, ergo ad sciendum, utrum effectus poneretur vel non poneretur, non sufficit determinatio voluntatis divinae. . . .Ideo dico ad q., quod indubitanter est tenendum, quod deus certitudinaliter et evidenter scit omnia futura contingentia, sed hoc evidenter declarare et modum, quo scit omnia futura contingentia, exprimere, est impossibile omni intellectui pro statu isto.

238. St. l. 1. di. 39. 1: Stricte scire idem est, quod cognoscere verum, et sic nihil scitur nisi verum. Per hoc dico ad q., quod accipiendo scire large deus non potest scire plura nec scire aliquid, quod non scit, quia nullius notitiam potest de novo accipere. Secundo modo accipiendo scire dico, quod deus non potest plura scire, quam scit, cuius ratio est,

quia omne verum scitur a deo, et semper equalia sunt vera. . . . Quia semper altera pars contradictionis est vera . . . et non est possibile, quod utraque pars contradictionis sit vera et ita tot sunt vera uno tempore, quot in alio. . . . Tamen hoc non obstante, secundum quod deus non possit scire plura quam scit, tamen deus potest scire aliquid, quod non scit, accipiendo scire isto 2^0. modo, quia sicut aliquid potest esse verum, sic aliquid potest esse scitum a deo, quod prius non erat scitum a deo, quia omne verum, quando est verum, est scitum a deo, et quando non est verum, non est scitum a deo. . . .

Ctlg. c. 83: deus potest aliquid desinere scire et aliqua incipere scire, et alia, quam scit, scire et plura scire, quam scit, sine augmentatione suae scientiae, quia ad hoc, quod deus desinat aliquid scire, non plus requiritur nisi quod aliquid prius fuit, quod nunc non est.

239. St. l. 1. di. 35. q. 5: Idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali, ad quod activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere. . . .

240. St. l. 1. di. 35. q. 5: 2^0. ostendo, quod essentia divina non est idea, quia quero: aut ideae sunt in mente divina subiective aut obiective. Non subiective, quia tunc essent ibi plura subiective, quod est manifeste falsum. Ergo sunt ibi tantum obiective. Sed essentia divina non est tantum obiective. Ergo non est idea.

241. cf. n. 210.

242. St. l. 1. di. 35. q. 5: non sunt ideae ponendae tanquam similitudines representantes intellectui divino ipsas creaturas, quia similitudines non possunt esse divina essentia, cum illa sit omnino implurificabilis. Nec oportet, quod sint entia rationis, quia nullum tale requiritur nec ad producendum nec ad cognoscendum.

243. St. l. 1. di. 35. q. 5: 3^0 ostendo, quod ipsa creatura est idea; . . . nam ipsa est cognita ab intellectu activo et deus ad ipsam aspicit, ut rationabiliter producat. Nam quantumcunque deus cognosceret essentiam suam, si non cognosceret suum producibile, ignoranter produceret et non rationabiliter et per consequens non per ideam. Ergo ipse in creaturam vere aspicit et ipsam aspiciendo potest eam producere.

244. St. l. 1. di. 35. q. 5: Circa 3. dico, quod ideae non sunt ponendae, ut sint rationes cognoscendi ipsas creaturas ab eis differentes, quia preter ipsam divinam essentiam, quae est omnibus modis ipsa cognitio, non sunt alia, quae possunt esse ratio cognoscendi creaturas. . . . . quia ideae nec movent intellectum divinum nec sunt intellectus ipse, nec obiectum me-

dium inter deum et alia a se cognita. . . . quia ipsae ideae sunt ipsamet cognita a deo, alia ab eo.

245. St. l. 1. di. 35. q. 5: 1°. modo dico, quod ideae non sunt eternae, sed solus deus sic est eternus. Secundo modo ideae sunt eternae, hoc est, eternaliter et immutabiliter cognitae. . . . quia ideae in mente divina sunt eternae, hoc est, sunt ab ipso eternaliter et incommutabiliter intellectae. . . . quia hoc non est aliud, quam dicere, quod creaturae sunt eternaliter intellectae.

246. St. l. 1. di. 35. q. 5: . . . ideae oriuntur et intereunt, quia ideae sunt ipsaemet creaturae, quae oriuntur et intereunt.

247. St. l. 1. di. 35. q. 5: Unde necessario sunt intellectae a deo et ita necessario sunt ideae, non tamen necessario sunt existentes in rerum natura. . . . Et quantum ad hoc potest dici, quod est magis de usu sanctorum, vocari ideam etiam, quamvis deus non producat secundum eam actualiter, et ideo ab eterno res fuerunt ideae, sed non ab eterno fuerunt actualiter existentes.

248. Qtl. 2. q. 2: Ad aliud dico, quod contingentia est in rebus propter libertatem voluntatis creatae, Et ideo non potest probari, quod primum ens contingenter agat, quia non potest probari, quod agat. . . . Ad I. istarum dico, quod non potest sufficienter probari, quod deus intelligat aliquid extra se, aut vult extra se.

249. St. l. 1. di. 43. q. 1: tenendum est, quod deus est causa contingenter agens, quia tenendum est, quod deus potest ista generabilia immediate et totaliter causare, sed si esset causa naturalis, vel omnia produceret simul vel nulla, quorum utrumque potest esse manifeste falsum. . . . Ad rationes ergo adductas contra ph^os^, . . . ipsi tamen ph^i^ faciliter responderent. Ad I.am responderent, quod voluntas omnia dirigit in finem, sed tamen necessario et naturaliter, sicut alii dicunt, quod voluntas est principium producendi spiritum s. et tamen naturaliter et necessario.

250. St. l. 1. di. 42. q. 1: Nec potest etiam probari, quod deus contingenter et libere agit vel causat illa, quae causat. Et ex istis sequitur, quod non potest ostendi ratione naturali, deum posse omnia immediate et se causa solo sine omni concausante causare. . . . Et ita cum non possit ratione naturali probari, quod deus sit causa contingens, non potest ratione naturali probari quod deus potest causare immediate et se solo omnem effectum producibilem.

251. St. l. 4. q. 8 u. 9: Ex istis patet, quomodo deus non peccaret, quantumcunque faceret omnem actum, sicut causa totalis, quem nunc facit cum peccatore, sicut causa partialis,

quia peccatum . . . nihil aliud dicit nisi aliquem actum commissionis vel omissionis, ad quem homo obligatur, propter cuius commissionem vel omissionem homo obligatur ad penam eternam, deus autem ad nullum actum potest obligari et ideo eo ipso, quod deus vult, hoc est justum, fieri, et est exemplum ad hoc, quod si esset aliquis superior respectu duorum et preciperet uni facere aliquid et alteri non, unus in non faciendo peccaret et alter non, quia secundus non equaliter obligatur sicut primus. Obligatio ergo facit aliquem peccatorem vel non peccatorem. Unde si deus causaret odium sui in voluntate alicuius, sicut causa totalis, . . . nunquam talis peccaret nec deus, quia ad nihil obligatur nec alius, quia actus ille non esset in potestate sua.